

في نقد علمية الخطاب العلماني (1)

العلمانيون ومركسة الإسلام

الرد على سيد القمني

تأليف: منصور أبو شافعي

تقديم: خالد عبد الله

الناشر

مكتبة النافذة

الرد على سيد القمني

منصور أبو شافعي

الطبعة الأولى: 2010

رقم الإيداع: 2009 / 16267

الترقيم الدولي: 6 _ 202 _ 436 _ 977 _ 978

الطبعة

دار طبعة للطباعة - الجيزة

كل الحق
محرقة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سميد عثمان

الجبزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدي

الثلاثيني (ميدان الساعة) - فيصل

Tel: 37241803 Fax: 37827787

Mob: 012 3595973

Email: alnafezah@hotmail.com

تقديم

فى حياتنا الفكرية كثير من السليات - بل والأمراض - التى تبعث على القلق، وتستوجب تداعى الغيورين للحوار حولها؛ لمعالجتها...

فهناك تقلص «حجم» هذه الحياة الفكرية، إذا ما قيس بآمة إسلامية يزيد تعدادها على مليار وثلث المليار.. بل وبحجم الأمة العربية، التى يقارب تعدادها ثلث المليار.. وخاصة إذا قسنا ذلك بالعطاء الفكرى لهذه الأمة فى تاريخ الإسلام.. وذلك فضلا عن «ضعف المستوى» فى هذه الحياة الفكرية المحدودة «الحجم»..

وتزايد مخاطر هذه السلية - تقلص حجم الحياة الفكرية وضعف مستواها - عندما نرى تعاظم وشراسة التحديات الفكرية التى تواجه الأمة، سواء من الاجتياح الفكرى والثقافى والإعلامى الغربى.. أو من التخلف الذاتى الموروث والذى يهى الفراغ الذى يتمدد فيه المتغربون - وكلاء وعملاء وسماسرة هذا الاجتياح.. فنحن - إزاء هذه السلية - أمام خطر حقيقى يهدد هوية الأمة وذاتيتها الوطنية والقومية والحضارية..

* وهناك غيبة الحوار الفكرى - الجاد.. والموضوعى.. والمسئول.. والذى يتغيا الحقيقة - عن حياتنا الفكرية.. الأمر الذى فتح الأبواب «للعنف الفكرى» - عنف «الإقصاء» و«التكفير الدينى.. والسياسى» - بل وفتح الأبواب «للعنف المادى.. العشوائى».. الأمر الذى جعل ويجعل بأس الأمة فيما بين أبنائها شديدا، ويجبرها - شاءت أو لم تشأ - على أن تكون رحيمة - رحمة الضعف - بالأعداء!

* وهناك استقطاب «الثقافة العوراء» .. تلك التى ينظر أصحابها بعين واحدة، لا ترى إلا «الذات» .. فلدينا إسلاميون لا يعرفون عن «الآخر الفكرى» شيئاً، الأمر الذى يعجزهم عن محاورته، رغم أنهم يمثلون «البديل» له .. فيكتفون بالرفض له، دون إقامة الحجة عليه، وإزالة ما لديه من شبهات ..

ولدينا علمانيون وزنادقة هم ضحايا الجهل بالإسلام، ونموذجه الحضارى، وحقيقة ما لديه من عطاء فى تكريم الإنسان، بميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد والقيم والتقدم والانعقاد ..

ولقد بلغ هذا الجهل - جهل «الثقافة العوراء» - إلى الحد الذى رأينا فيه ماركسيين، لم يكن لهم وزن حقيقى فى الظاهرة الماركسية، يتحولون إلى الاحتراف فى الكتابة عن الإسلام والظاهرة الإسلامية .. ويزعمون أن ما لديهم هو صحيح الدين، وكأنهم - فى الإسلام - من هيئة كبار العلماء، فى حين أنهم لا يعرفون حتى قواعد الاستنجااء!

ووجدنا «ماركسيين» .. كذّبة، لم تعرفهم الميادين الحقيقية للماركسية - ميادين الكفاح فى سبيل العدالة الاجتماعية .. والفروسية فى التصدى للرأسمالية المتوحشة - فلم يصبهم من الماركسية سوى بلاء المادية والزندقة والإلحاد .. فانتهزوا - لفرط انتهازيتهم - فرصة التناقض بين الدولة وبين ظاهرة «الغلو الدينى» وفصيل «العنف العشوائى»، وراحوا يجرحون عقائد الأمة وثوابت الإسلام .. وهى مهمة قدرة، لا ترضاها الدولة - لأنها مسلمة - وتأنف أن تمارسها .. وذلك فضلاً عن أنها تذكى وتستنفز وتستنفز «الغلو الدينى»، وتجلب على الدولة «تهمة» الغلو الدينى - وهى منها براء ..

ولأن هذه الظاهرة - ظاهرة الغلو اللا دينى - التى تجرح عقائد الأمة وثوابت الإسلام - من القرآن .. إلى الرسالة إلى الرسول .. إلى الشريعة .. إلى الفقه ..

والحضارة .. والتاريخ .. لأن هذه الظاهرة قد أضافت إلى جهل «الثقافة العوراء»، سوء النية وفساد الطوية وخبث المقاصد .. ولأنها - أيضاً - قد تسلحت بترسانة المذاهب الغربية المادية والوضعية والعلمانية، تلك التي واجهت بها فلسفة الأنوار الغربية اللاهوت النصراني .. لكل ذلك، فإن محاورة رموز هذا الغلو اللاديني مستحيلة دون فقه مرجعيته الفكرية، ومناهجه البحثية .. ودون امتلاك الرؤية الإسلامية والقدرة على التعامل مع المصادر التي يتعامل معها هؤلاء الزنادقة بمنهاج (ويل للمصلين) و(لا تقربوا الصلاة)!!

ولأن الإسلاميين الجامعين - في ثقافتهم - بين المرجعية الإسلامية وبين الخبرة بمرجعيات الغلو اللاديني، والذين وهبهم الله القدرة على كسر شوكة الكذبة على الله ورسوله ﷺ ودينه وأمته .. لأن هؤلاء هم في حياتنا الفكرية أندر من الكبريت الأحمر - كما يقولون - كانت سعادتي البالغة عندما تعرفت على هذا الشاب - منصور أبوشافعي - بعد أن قرأت دراسته هذه - التي أقدمها للقراء - عن «مركسة الإسلام» ..

لقد اتصل بي هاتفياً - دون سابق معرفة - وحدثني عن دراسته هذه .. ولأن كثيرين يصنعون ذلك .. ولأن الواجبات أكبر من الأوقات، فلقد طلبت منه أن يترك لي دراسته في صندوق البريد .. ولقد ألقيت نظرة على سطورها الأولى - بنية أن أدعها لدورها في ترتيب الأولويات - لكنها شددتني، فلم أتركها حتى أتممتها، وأنا في لهفة للقاء كاتبها ..

لقد عثرت في هذا الكاتب الشاب - من خلال دراسته هذه - على واحد من العملة النادرة التي نفتش عنها في واقعنا الفكري .. الذين خبروا المرجعية الماركسية .. واحتفظوا بولائهم للإسلام، وغيرتهم على مقدساته وانتمائهم

لنموذجه الحضارى، وامتلكوا القدرة على التعامل مع المصادر التى يموه كَذْبَةُ الغلو العلمانى بذكرها على القراء!

لذلك، أنا سعيد باكتشاف ومعرفة هذا الشاب الواعد - منصور أبو شافعى - الذى أدعو الله - سبحانه وتعالى - أن يهيئ له من أمره رشداً، وأن يعينه على صعود درجات سلم الحياة الفكرية، فيعطى .. ويعطى .. ويعطى .. ويتخذ فيها الموقع المناسب لما يقدم من عطاء ..

لقد تذكرت - وأنا أقرأ هذه الدراسة - التى فضحت أكاذيب سيد القمنى، التى حاول بها مركسة الإسلام - تذكرت كلمات السيد المسيح عيسى بن مريم - عليه وعلى رسولنا أفضل الصلوات والتسليمات - وهو الذى كان خبيراً بالعفن الفكرى والفساد الخلقى اللذين يعيش فيهما اليهود - كلماته - التى لا ينبئ بها إلا خير:

«يا أولاد الافاعى! كيف تقدرون أن تتكلموا بالصالحات وأنتم أشرار؟»^(١).

وكلماته - التى جسدت ثوابت الشخصية اليهودية الضالة - عندما دخل عليهم الهيكل، «فقلب موائد الصيارفة، وطردها إلى الحمام .. وقال لهم: «مكتوب: بيت الصلاة يُدعى. وأنتم جعلتموه مغارة لصوص»^(٢)!

وصدق الله العظيم: «وَلَا يُنبِئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ»^(٣) ..

فنحن - فى هذه الدراسة، التى نقدمها إلى القراء - أمام خبير ببضاعة الغلو اللادينى، حفظ الله عليه إيمانه بالإسلام، وولاءه له، وغيرته على أمته وحضارته .. وهياً له إمكانات الذود عن حياضه ..

والله نسأل أن يتقبل منه هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم .. وأن يعينه على أن

(١) إنجيل متى - إصحاح ١٢ - آية ٣٤.

(٢) المصدر السابق. إصحاح ٢١ - آية ١٢، ١٣.

(٣) فاطر: (١٤).

يبنى مع البنائين لبنات المشروع الحضارى الإسلامى .. وعلى أن يحاور أصحاب
الشبهات .. وعلى أن يكسر شوكة غلاة الكذبة والمزيفين ..
والله من وراء القصد .. منه نستمد العون والتوفيق ، ، ،

دكتور

محمد عمارة

المقدمة الأولى للطبعة الثانية

رغم حقيقة أنه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» - (١) -
أى (كما يقول القرطبي) «لاضطرهم إليه» - (٢) - . ولأن الثابت أن الله (وهو
القادر) لم يشأ هذا. بل حذر من إكراه الناس «حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» - (٣) -
واستثنى من حكم الكفر «إِنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» - (٤) - ليس - فقط -
لأن «الإكراه» كفعل - بطبيعته ولطيئته - قد يغير الظاهر والقشري والمعلن. ودائماً
يفشل فى التعامل مع أو تغيير الكامن والقلبي وغير المصرح به. وإنما - أيضاً -
لتقعيد قاعدة «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» - (٥) - و «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ
وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» - (٦) - التى ترجع قرار «الإيمان» أو «الكفر» إلى «مشيئة» (أى
إرادة واختيار) الإنسان.

وهى قاعدة - بالنسبة لى - لم أكتف بالإيمان بها كنص قرآنى مقدس. وإنما أيضاً
أرغمنى إيمانى على أن ألزم وألزم نفسى بها «كأصل» يحكم تفكيرى ومواقفى
سواء من «الآخر الدينى» أو من «الآخر الفكرى». وهى قاعدة منحتنى يقيناً بأن
لهذا «الآخر» كل الحق فى اختيار عقيدته الدينية أو الفلسفية بحرية مطلقة. وليس لى

(١) سورة يونس آية ٩٩.

(٢) الإمام القرطبي - «الجامع لأحكام القرآن» - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧م - مجلد ٨ - ص

٣٨٥.

(٣) سورة يونس آية ٩٩.

(٤) سورة النحل آية ١٠٦.

(٥) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٦) سورة الكهف آية ٢٩.

- أو لغيرى - أى حق فى «إكراهه» على تغيير عقيدته . وليس لى - أو لغيرى - سوى حق الاختلاف والحوار .

هذا ما أعتقد . وما التزمت به فى مراجعاتى السابقة لعلمية كتابات الباحث الماركسى د . سيد القمنى التى نشرتها فى عام ١٩٩٩م و ٢٠٠٠م . والتى - كما قلت - «لم أنشغل فيها بالتفتيش فى قلب الدكتور . ليقينى أن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة . وغير مجدية على كل المستويات وهى مغامرة كفيفة بحرق جسر (الحوار) الذى نسعى بجهد لمدّه . ونجتهد لامتداده إلى الإقرار (الفعلى) و (المبدئى) بـ (حق الاختلاف) بلا سقف يحد من ممارسة هذا (الحق) سوى سقف (العلم) بأخلاقه وآلياته المنهجية» . لذلك فقد اكتفيت بالتعامل مع كتابات د . القمنى المطبوعة والمنشورة - أى التى يستطيع التأكد مما فيها بالحواس - وانتهيت إلى نتيجة موثقة بعشرات الأدلة: أن د . القمنى (وهذا حقه) لم يقف عند حد تبني الرؤية «المادية» للدين ولم يكتف (وهذا - أيضاً - حقه) بالكسابة والنشر لتأكيد صواب رؤيته «المادية» . لكنه - ويقصد وتعمد - (وعلى النقيض تماماً من كل ما قاله هو . أو قاله رفاقه عن «صرامته» العلمية) حرّف وحوّر وزيف نصوص مراجعته التاريخية «ليجبرها» على أن تقول بما يمكنه (كماركسى - مادي) من إرجاع الإسلام إلى منابع «قبل إسلامية» (جاهلية) .

ولأن ما اكتشفته وكشفته خطير . ولا يشكك فقط فى جدية موقف د . القمنى . وإنما أيضاً يشكك - ويقوّ - فى أخلاق وأمانة د . القمنى كباحث . ولأننى - بالفعل وكما قلت وأقول - «لا أمتلك الرأى الأوحّد فى رؤية المرحلة التاريخية (النبوية) محل البحث» كنت قد ختمت مراجعاتى بدعوة د . القمنى «إلى أن يبادل حوارى بحوار جاد وموضوعى يدافع فيه عن علمية نتائج كتاباته بتفنيد أدلتى ودفعها

بأدلة أخرى قد أكون جهلتها. وهذا - كما قلت - وارد - (٧) - لكن د. القمى للأسف - رفض الحوار وأثر الصمت. ربما لتعاليه على كاتب هذه السطور الذى تجرأ وأعمل عقله النقدي فى مشروع الدكتور. وربما لتوهمه امتلاك الرأى الأوحد «المستحيل نقده» - كما قطع خليل عبد الكريم - (٨) - وهى «استحالة» تكاد تعنى «قداسة» هذا المشروع (أى تطهره من الخطأ). وهى «قداسة» لم ينفها د. القمى بل أوحى بها فى تأكيديه أنه عاين التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه (فى مشروعه الفكرى) «كما كان حقاً» - (٩) - وربما تفضيل الدكتور للصمت يرجع إلى يقينه بأنه لم يكن أمامه سوى الاعتراف باقترافه لـ «الحرام العلمى» بهدف «مركسة الإسلام» (أى إعادة إنتاجه ليلائم الرؤية المادية للدين). وهذا كان سيقوده وسيجبره على الاعتذار للقارئ والتراجع عن نتائج كتاباته التى حرّف وحوّز ورتّف أدلتها.

ومن واقع خبرتى الجيدة التى اكتسبتها من معايشتى لكتابات د. القمى : فأننا - الآن - لا أرفض الاحتمال الأول أو الثانى. وأميل إلى ترجيح الاحتمال الثالث. وأستطيع الذهاب إلى أن «اعتراف» و «اعتذار» و «تراجع» د. القمى غير متوقع. بل ومن الصعب جداً انتظار حدوثه من رجل - للأسف - لم يكتف فقط بالتخلى عن أخلاق الباحث ولم يقف فقط عند حد اقتتراف «الحرام العلمى» وتعمد تغذية (أو إفساد) عقل قارئه بهذا «الحرام» لكنه - وللأسف الشديد - تخلى بل وتجرد من

(٧) منصور أبو شافعى - «مركسة الإسلام» - دار نهضة مصر - الطبعة الأولى ١٩٩٩م ص ٧٤/٧٥
و«مركسة التاريخ النبوى» - نهضة مصر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٩٢/٩٣.

(٨) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩م - ص ٦٩.

(٩) د. سيد القمنى - «الأسطورة والتراث» - دار سينما - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص

أخلاق الأب وأهدى «حرامه العلمى» إلى «ينبوع الخنان : سلوى» ابنته . وهو إهداء - فى عمقه الدلالى - نعم قد يعنى تحرر د. القمنى من «شرف العلمانية» . هذا إذا قلنا - كما قال - إن للعلمانية «شرفاً» يجعله كباحث «شديد الحذر فى كل ما يتعلّق بالوطن والناس» - (١٠) - أما إذا قلنا عنه - كما قال عن نفسه - بأنه «مادى» (بالمعنى الفلسفى) - (١١) - و «علمانى حتى النخاع» - (١٢) - ... وإذا اعتبرنا اقترافه «الحرام العلمى» - كما هو فى حقيقته - مجرد فصل فاضح . فهذا نعم قد يسيح لنا - الآن - الشك فى حكاية «الشرف العلمانى» هذه . إلا أنه - وبجانب هذا - يشير فى عقولنا تساؤلاً مزعجاً: هل (الإهداء) يعنى أن العيب (العلمى - الأخلاقى) يكمن فى شخص د. القمنى نفسه؟ أم يعنى - أيضاً - أن «مادية» و «علمانية» الدكتور (الأب) هما اللتان دفعته - فلسفياً - إلى التحرر من «خرافة» السلطة أو المرجعية أو المسؤولية الأخلاقية تجاه «الوطن والناس» وبالتالي أباح له التخلّى عن أى حذر وهو يمارس فعله الفاضح ليس فقط فى عقول قرائه (الأغراب) وإنما - أيضاً - وهو يمارس نفس فعله الفاضح - وبنفس اللذة - فى عقل ابنته (سلوى)؟ .

أنا - الآن - لا أعرف . والذي أعرفه يقيناً . أن هذا السؤال مباح ومشروع . ويحتاج فعلاً من أقطاب التيار العلمانى إلى تقديم إجابة جادة وصريحة تحدد - بدقة - حقيقة الموقف العلمانى والماركسى من «مادية» و «علمانية» د. القمنى . ومن اقترافه وممارسته لـ «الفعل الفاضح» . بل وتحدد - وبنفس الدقة - حقيقة

(١٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١٠٦ .

(١١) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - ص ٢٨٢ .

(١٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد السابق .

الموقف العلماني والماركسي من «الفعل الفاضح» (الحرام العلمي) نفسه. خصوصاً لأن الإعلام العلماني - وبالحاح مقصود - يصر على تسويق د. القمني على أنه «باحث صارم». «يعتمد العلم لا الأساطير». وعلى أن «حرامه العلمي» ليس فعلاً فاضحاً. وإنما - في التقدير العلماني والماركسي - هو «اقتحام جرىء وقد لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة» - (١٣) - .. وبالأخص لأن د. القمني - في حدود الثابت لدينا - ليس الوحيد في التيار العلماني الذي شذ علمياً وأخلاقياً. بل شاركه في هذا الشذوذ أكثر من قطب علماني نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - د. رفعت السعيد والشيخ (١) خليل عبد الكريم والمستشار سعيد العشماوى... إلخ وهو ما يعنى أن اعتراف «الحرام العلمي» تحول - في التيار العلماني من عمل فردي (يمكننا إرجاعه إلى شخص أو تربة صاحبه) إلى ظاهرة تكاد تشكك في «علمية» الخطاب العلماني ولا أبالغ إن قلت إنها تكاد تحول من خطاب «تنويري» - كما يقال - إلى خطاب «ظلامي» لا يتردد لحظة في التضحية بـ «الحقيقة» إن تعارضت مع ثوابته الفكرية - كما هو واقع في كتابات من سميناهم-.

فهل الإجابة عن السؤال السابق ممكنة في المدى المنظور. أم مؤجلة إلى أجل غير معلوم. أم لا توجد إجابة أصلاً والمطلوب سحب السؤال أو وأده في العقل؟

أنا لا أعرف إجابة يقينية سواء عن السؤال السابق. أو عن هذا السؤال والذي أعرفه وأود إثباته الآن أن د. القمني - ليقينه من استمرار الحماية العلمانية والماركسية لـ «حرامه العلمي» - تقمص دور «المسيح» المضطهد. وتحدث عن كارهى «الحقيقة» (التي «عابها» و «قدمها») الذين «قاموا قومة رجل واحد في حملة تشهير وتجريس واسعة ضد صاحب هذا القلم (يقصد نفسه) والذي - كما قال - انزوى بعد أن مزق أوراقه وكسر أقلامه يأساً وقنوطاً لأكثر من ستين أو يزيد» - (١٤) -.

(١٣) «آدب ونقد» - العدد ٥٢ - ٦٩٢.

(١٤) مجلة - «رور اليوسف» - في ٥ نوفمبر ٢٠٠٢ م - ص ٣٥.

نعم هو قول إذا جاز لنا تأمل الكامن تحت قشرته الخارجية. أولاً: فى ضوء المعلوم عن د. القمنى الذى لا يترك نقداً أو حتى مجرد تحفظ على كتاباته يمر بدون رد أو مهاجمة أو حتى تسفيه والأمثلة أكثر من أن تحصى. ثانياً: فى ضوء المعلوم عن تاريخ عودة د. القمنى إلى الكتابة (إبريل ٢٠٠٢م) والذى بطرح مدة توقفه عن الكتابة (ستان أو يزيد) من تاريخ عودته . سيعيدنا ناتج الطرح إلى أوائل عام ٢٠٠٠م . أو أواخر عام ١٩٩٩م. حسب تحديد د. القمنى. وحسب متابعتى لكتاباته أميل إلى مد مدة توقفه من «ستين أو يزيد» إلى ثلاث سنوات تقريباً (أطالب د. القمنى بتحديد عناوين وأماكن نشر مقالاته فى الفترة من مايو حتى ديسمبر ١٩٩٩م). ثالثاً: فى ضوء تواريخ نشر مراجعاتى العلمية والموثقة فى جريدة «الشعب» (مارس - أبريل - ديسمبر ١٩٩٩م ويناير - أبريل - مايو) وفى مجلة «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ - مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م). وفى كتابين الأول بعنوان «مركسة الإسلام» والثانى بعنوان «مركسة التاريخ النبوى» (صدرا عن دار «نهضة مصر» فى أغسطس ١٩٩٩م. وفى نوفمبر ٢٠٠٠م). وأبعاً: فى ضوء معلومات تؤكد بيقين أن د. القمنى (على الأقل) قرأ أعداد شهرى مارس وأبريل ١٩٩٩م من جريدة «الشعب» التى نشر فيها بعض مراجعاتى تحت عنوان «فى نقد المشروع الفكرى لسيد القمنى (١ - ٤)» - (١٥).

(١٥) فى مقالته «الكلب على النبى» و «حقوية رجم الزناه» المنشورين فى مجلة «رور اليوسف» يوم ١٠ من أبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ وأول مايو ص ٣٠ هاجم د. سيد القمنى مقال د. عبد العظيم المطعنى المعنون بـ «تصريحات عميدة دراسات الأزهر . . اعتداء على رسالة الأزهر» والمنشور فى جريدة «الشعب» يوم ٢ من أبريل ١٩٩٩م والجدير بالذكر أنه فى نفس العدد من جريدة «الشعب» وفى مساحة تزيد على ثلثى صفحة «الحوار» نشرت الحلقة الرابعة من مراجعاتى لمشروع د. القمنى بعنوان «حقيقة الادعاء الإلحادى بجاهلية الصياغة القرآنية» . . فهل يجوز قبول افتراض أن د. القمنى لم ير هذه الحلقة (وما قبلها وما بعدها) ؟ أم أن الافتراض الأقرب إلى العقل يحتم القول بأن المذكور قد تابع وقرأ ما كتبناه ؟.

فى ضوء كل هذه الحقائق قد تبيح لنا القراءة الفاحصة لما بين سطور قول د. القمنى الذهاب إلى أن «يأس» و «قنوط» الدكتور لم يكونا بسبب «حملة التشهير والتجريس» - كما أعلن - وإنما كانا بسبب فشله فى ستر أو تبرير اقترافه لـ «الحرام العلمى» الذى اكتشفناه وكشفناه لهذا فضل «الانزواء» من مايو ١٩٩٩م حتى أبريل ٢٠٠٢م. لعل ما اكتشفناه يسقط بالنسيان من ذاكرة القارئ وبالتالي يسقط بالتقدم حق هذا القارئ على د. القمنى فى تعريفه بحقيقة ما كان قبيل توقفه عن الكتابة ليعرف حقيقة ما هو كائن بعد عودته إلى الكتابة.

نعم - بدون ادعاء أو تعالم - نستطيع الذهاب هذا المذهب فى رؤية الكامن والمخفى وغير المصرح به فى قول د. القمنى. أما إذا وقفنا عند القشرة الخارجية لقول د. القمنى. فهو لا يعنى سوى أن العيب ليس فى أخلاق الدكتور أو فى مشروعه الفكرى. إنما العيب كل العيب فقط فى الذين (وعلى عكس المطلوب علمانياً) كشفوا فساد أخلاق وعلمية هذا الدكتور ومشروعه.

وظاهر هذا القول يجبرنا على تأكيد أن د. القمنى بما قاله - ونقلناه - أراد وتعمد الكذب أولاً: بقصد التجمل أمام قارئة (خصوصاً العلمانى وبالأخص الماركسى). وثانياً: بقصد إبعاد هذا القارئ عن الاقتراب بعقله من حدود السبب الحقيقى أو المنطقى لتوقف الدكتور عن الكتابة. وثالثاً: بقصد إغراء عقل هذا القارئ على مشاركة الدكتور فى رؤية كل المراجعات العلمية لكلمية مشروعة على أنها - وفقط وبدون استثناء - مجرد «حملة تشهير وتجريس» اضطرتة (وهو «الباحث» و «الراهب فى محراب العلم» - (١٦) -) إلى «الانزواء». وكل هذا.. رابعاً: بقصد تأهيل عقل هذا القارئ لرؤية هذا الدكتور ليس كرجل شاذ علمياً

وأخلاقياً. وإنما كفارس صارع وصريع «يأسه» و «قنوطه» و «كراهب» خرج من كهف «انزوائه». وعاد ليستكمل - بنفس أسلوبه وأخلاقه - خوض معركته الموصوفة علمانياً بـ «التنويرية» ضد «طيور الظلام». بل وضد «الظلام» نفسه الذى يؤمن به «المجرسون» كدين وعقيدة. أو - بجانب هذا - عاد ليستكمل «بلورة» ما أسماه الإعلام العلمانى بـ «الإسلام النقدى» - (١٧) - .

هنا ورغم رأينا فيما قاله د. القمنى ونقلناه. فنحن لا نملك سوى الترحيب بعودة د. القمنى ليمارس حقه الكامل فى التفكير والكتابة والنشر. بجانب هذا. ولأن د. القمنى فى قول متطرف آخر ذهب إلى أن «السكوت مع الوعى والمعرفة هو لون من ألوان خيانة الوطن بلا جدال» - (١٨) - ولأننى «أعرف» الكثير عن علمية مشروع الدكتور. وكنت - بعد أداء واجبى بنشر مراجعاتى - قد قررت «السكوت» خصوصاً بعد توقف الدكتور عن الكتابة. لكن ولأن الدكتور فى عام ٢٠٠١م أعاد نشر «أعماله» بكل ما فيها من «حرام علمى» (تحريف - كذب - تزيف .. إلخ). وعنون المجلد الثانى من هذه «الأعمال» - بـ «الإسلاميات». وادعى - على غير الحقيقة - أنها «طبعة منقحة فريدة بها زيادات كبيرة». وكتب على الغلاف أنه كان همه الأول هو تدريب العقل (عقل القارئ) على استخدام المنهج العلمى فى التفكير (...). ثم كان همه الثانى تأسيس وعى موضوعى صادق لقراءة أحداث واقع جزيرة العرب عشية الإسلام وإبان ظهور الدعوة

(١٧) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦ - وجريدة «القاهرة فى ١٦ ديسمبر ٢٠٠٣م».

(١٨) د. سيد القمنى - «السؤال الآخر» - سلسلة «الكتاب الذهبى» مؤسسة روز اليوسف - الطبعة الأولى فبراير ١٩٩٨م - ص ١٢.

وتناميها» - (١٩) - وفي أول ظهور «علني» له بعد عودته من «غيبته» في أبريل ٢٠٠٢م. لم يكتف في مقاله «الآن أو الطوفان» بتأكيد أن «الأساس الذي سبق وطرحته (في كل «الأعمال» السابقة). ولم أسلم بسببه من الأذى (...)» والذي مازلت أصر عليه هو وجوب إعادة النظر (...) في فهمنا للإسلام وطرق تدريسه وشروحاته وقواعد التعامل معه (ومع ما) به من تشريع وتحليل وتحريم وقواعد فقهية. بل وثابت نظنها كذلك. أو نريدها كذلك. وعلاقة هذا كله بالعصر الذي نعيشه باعتبار ذلك مطلباً وطنياً قبل أن يكون أمريكياً». لكن الدكتور مضى ليقول «إن مخاطر عدم الوضوح وصراحة الطرح والمناقشة رهبة أو خوفاً ستكون نتائجها على الأجيال المقبلة هي الأوخم والأسوأ. خاصة مع ما وصلت إليه أحوالنا النفسية والعقلية وأوهامنا الراضية لأي تغير مهما حدث من كوارث (...)» وهي الأمور التي أدت بنا إلى عدم التحرك إلا إلى الخلف» و «عندما يصبح الأمر هو البقاء في ساحة الفعل التاريخي أو الخروج من التاريخ إلى الزوال الحتمي. فإنه - كما يقول - لا يبقى لدينا وقت للمراوغة اللغوية واستخدام الشراك اللفظية للتحايل على القول. في ظل تحريمات سائدة ما أنزل الله بها من سلطان. ولا التعامل بالأساليب الملتبسة للإجابة عن الأسئلة المصرية المطروحة علينا لملاحظة رأى عام غير سوى ولا رشيد. أو توقياً لعصف سلطة سياسية. أو لغضب سلطة دينية» وأضاف الدكتور إذا كان النوم ثقيلاً فإن الصحو سيحتاج إلى النهر والجزر وتشديد النكير لأن الهزيمة التاريخية المروعة التي نعيشها لا تتمثل فقط في الهزائم العسكرية أو التراجع الحضارى. لكنها تكمن في كوننا لا نصدق أننا شعوب مهزومة على كل

(١٩) د. القمى - «الأعمال» - المجلد الثانى بعنوان «الإسلاميات» - المركز العربى لبحوث الحضارة - الجزيرة

المستويات حتى النخاع ومتخلفة على كل الأصعدة. وفي كوننا لا ندري لماذا هزمنا ولا كيف هزمنا؟ لأننا - كما يؤكد - لا نملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات. وهى الآن أبرز الفضائل الكونية فى الدنيا المتقدمة المتفوقة. علماً أن البداية الصحيحة والناجحة هى الاعتراف بالهزيمة المروعة. وأن بدء العلاج يكون بقبول النقد والانتهاام. الذى ربما كان علقماً أو موجعاً أو يحتاج لجراحات كبرى. ولكنه الضرورى بلا بديل آخر. محاكمة للذات وفحصاً للمسلمات. للرعى من خدر الغيبوبة ونقد ما نظنه بديهيات لاسترداد العافية. لأنه وهذا هو الأخطر (كما يقول الدكتور). لا توجد خدمة يمكن أن نقدمها لقوى العنصرية الإسرائيلية أكثر من الاستمرار فيما نحن فيه من هلاوس» - (٢٠).

هذا بعض ما قاله د. القمنى بعد عودته. وهى أقوال - فى تقديرى - (ورغم اتفاقى مع بعض ما ورد فيها) لا تصدر إلا عن واحد من اثنين. أولاً: «ثائر حقيقى» قد يصيب وقد يخطئ بدون قصد. لكنه «يملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وبالتالي فهو لا يريد من «محاكمة الذات وفحص المسلمات» سوى البحث عن. والوصول إلى. والظهر بـ «الحقيقة» (أو ما يعتقد أنه «حقيقة») بهدف المشاركة «بصدق فى انتشال الوطن» من «تخلفه» و «هزيمته». أو ثانياً: «نصاب محترف» غير مهموم أصلاً لا بقضية «الحقيقة» ولا بقضية «الوطن». إنما - فقط - (وبتعبير د. القمنى) يستخدم «أسلوب الحوالة البهلوانية» و «طريقة الثلاث ورقات» - (٢١) - بهدف «التضليل» و «التئيس» لتسهيل سحب عقل قارئه من المقدمات الصحيحة (الواقع المأزوم أو «المهزوم») إلى نتائج خاطئة بل وخطيرة لا

(٢٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ - أبريل ٢٠٠٢ م - ص ٣١/٣٠.

(٢١) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ - ص ٣٢ - والعدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢ م - ص ٣٢.

«تفحص» بل «تفجر». «المسلمات» ولا «تحاكم» بل تفرغ «الذات» من أهم أدوات صمودها.

هنا. وحتى نتفادى الدخول في «الخائنين للوطن». لم أجد أمامي سوى الرجوع عن قرار «السكوت» ومواصلة «الحوار» مع علمية «فهم» د. القمنى «للإسلام» (الدين - العقيدة) وتتمنى ألا يُدخل د. القمنى نفسه في حكم «السكوت» («خيانة الوطن») بـ «الانزواء» و «تمزيق الأوراق» و «تكسير الأقلام».. وأن يبادل حوارنا بحوار جاد يتسلح فيه بمنهج البحث العلمى ويثبت فيه أنه «كماركسى - مادي» و «كعلماني حتى النخاع» يبحث فعلاً عن الحقيقة ويقف فعلاً معها لصالح «الوطن» وأنه «كماركسى - مادي» و «كعلماني حتى النخاع» لن يقف ضد.. ولن يتآمر على «الحقيقة» و «الوطن» لصالح (...).

* * * *

المقدمة الثانية للطبعة الثانية

فى كتابات ما بعد «الانزواء» التى عاد بها إلى الكتابة خرج علينا د. سيد القمنى بتساؤل نصه «هل هناك إسلام أصلى؟» و «هل ثمة ما يمكن تسميته إسلاماً صحيحاً مطلقاً أصلياً؟».

والدكتور - فى تقديرى - لم يسأل لأنه يجهل. أو لأنه يرغب فى المعرفة. لكنه (وهذا حقه) سأل - وكرر السؤال - بقصد تقديم إجابة محددة تستهدف التشكيك فى إمكانية «تصور وجود إسلام واحد تكفى الإشارة إليه (باعتباره) هو وحده الصحيح عند ظهور أى اختلافات أو ألوان أخرى للإسلام» والتشكيك فى إمكانية تصور وجود «إسلام واحد وحيد أحد هو الصبح المطلق تكفى الإشارة إليه بكلمة (الإسلام)» ويقصد تأكيد «إن الحديث عن إسلام حقيقى أصلى. إنما يتدرج ضمن خطابنا للمخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» و «أنه لا وجود لإسلام واحد حقيقى أصلى (...)» إلا فى النص المكتوب فى شكل أحرف وحبر وورق ولون (فقط). أما عدا ذلك فتختلف باختلاف الأفهام لأنه لا يفهم بذاته بل بالقارئ. بالإنسان. لذلك (كما يقول الدكتور) ستجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر قليلاً أو كثيراً. بل إنك (كما يقول الدكتور) يمكن أن تجد عند الفرد الواحد أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف التى يتقل فيها من النقيض إلى النقيض ليقوم بتشغيل الإسلام لصالحه لنكتشف أنه يؤمن باسلامين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز الدين وتخليده للمصلحة والمنفعة (الذاتية) أو لحسم خلاف أو سجال» - (٢٢).

ولم يكتف د. القمنى برفض وجود «الإسلام المقياس المعيارى» الذى - فى حدود «المعلوم منه بالضرورة» - يمكن قياس مدى قُرب أو بُعد هذه «الإسلامات» (التي - كما يقول - تتباعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض) من هذا «الإسلام المعيارى». لكنه أكد «أن حكاية الدين الرسمى والإسلام الأصيلى هى المقررة الواضحة لمتج يتهى بالإرهاب» - (٢٣) - وذلك كمقدمة رآها الدكتور لازمة لحربه ضد قاعدة «المعلوم من الدين بالضرورة» التى رآها - مثل «الإسلام الأصيلى» - «ليست أكثر من قاعدة إرهابية بيد إرهابيين يستخدمها إرهابيون ويطبقها إرهابيون». «كونوا تحالفاً سلطوياً زيفوا من أجله وعى الناس ودينهم. وزادوا فى دين المسلمين وأنقصوا منه. وأخفوا ما أرادوا. وأعلنوا ما اتفق ومصالح تحالفهم. لتصب عملية تشغيل الدين الانتهازية عند أبوابهم ذهباً وفضة وعيشاً رغيداً» وفى مواجهة هذا التحالف وهذا «التشغيل الانتهازى للإسلام» طالب د. القمنى بـ «إعادة النظر فى قاعدة: (الخروج عن معلوم من الدين بالضرورة) بل والتخلى عنها كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات مواكبة لمتغيرات الزمن». وبلهجة ثورية ختم د. القمنى حربه «التنويرية» ضد «الإسلام الأصيلى» و «القاعدة الإرهابية» بقوله «للفقهاء على أصنافهم: إرفعوا أيديكم عن عقل الناس وعن البلاد. فسلفنا الصالح لم يخضع لمثل تلك القواعد. وأعمل رأيه وفكره وعطل وأوقف وخالف لكنهم أقاموا دولة قوية مقتدرة لم تكن تعرف بعد رجال الكهنوت. والأهم (كما يقول الدكتور) هو أن ترفعوا أيديكم عن إسلامنا فقد آن لنا أن نسترده من متاحفكم بغض النظر عن مصالحكم. فلم يعد لكم علينا من سلطان» - (٢٤) -.

(٢٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١١١.

(٢٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٢ - يونيو ٢٠٠٢م - ص ١٠ / ١٢ / ٢١.

نعم لن يجرؤ د. القمنى - مثلاً - على أن يقول عن إيمان المسيحي بمسيحيته، أو عن إيمان اليهودى بيهوديته مثل ما قاله - ونقلنا بعضه - عن إيمان المسلم بإسلامه. وهو - كما يوحى ما قاله الدكتور - إيمان مشكوك فى جديته. أو بمعنى أدق، إيمان انتهازى. وهى انتهازية - كما يوحى ما قاله الدكتور - قد ترجع إلى طبيعة الفرد المسلم. أو إلى طبيعة الدين الإسلامى ونعم نعلم يقيناً أنه لو تطرف شاب «إسلامى» وقال مثلاً عن المسيحي أنه يُشغل المسيحية لمصلحه» أو أنه «حسب الظروف والمواقف التى يتقل فيها من النقيض إلى النقيض» قد «يؤمن بمسيحيتين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز مسيحيته وتخليدهما لمصلحه (الذاتية)» لو حدث هذا (وهو يقيناً قول مرفوض ولا يعبر عن الحقيقة) لأقام التيار العلمانى والماركسى (وعلى رأسهم د. القمنى نفسه) الدنيا وشنوا حملة «تشهير وتخريس» ليس فقط ضد هذا المتطرف كفرد. وإنما - والأهم - ضد كل التيار الإسلامى المعتدل والوسطى قبل المتطرف. وأيضاً - والأخطر - ضد المشروع الإسلامى ذاته. والأمثلة كثيرة فى الإعلام العلمانى... ونعم ما قاله د. القمنى فيه فجاجة وتحامل بل وجهل أنا لا أستغربه من الدكتور. كما لا أستغرب انهيار الإعلام العلمانى بهذا الجهل وتسويقه على غير حقيقته. وتحديدأ - وكما أسموه - على أنه «إسلام نقدى» بلوره د. القمنى وخليل عبد الكريم وسعيد العشماوى ورفعت السعيد... إلخ لمواجهة ما أسموه بـ «التأسلم» - (٢٥). أو بـ «الإسلام الحقيقى» - (٢٦). ونعم ما قاله د. القمنى ورفاقه يثير بقوة قضية المصطلح الذى

(٢٥) مجلة - «رور اليوسف» - أول مايو ٢٠٠٤م - ص ٢٦.

(٢٦) د. رفعت السعيد - «الإرهاب .. إسلام أم تأسلم» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م -

بدأ يخرج عن وعلى شروط الضبط والدقة العلمية. وبدأ يخضع لشروط «الحروب الفكرية» ويدخل فيها.

ورغم حقيقة كل هذا. بل ورغم أن ما قاله د. القمى أننا «سنجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد (فرد - مسلم) إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر» لا يعنى سوى وصول عدد «الإسلامات» (فى الوقت الراهن) إلى أكثر من مليار وثلاث المليار «إسلام» وسوى أن هذا العدد من «الإسلامات» يعنى - أيضاً - أن هذا «الإسلام» فى الماضى والحاضر والمستقبل كان وكائن وسيكون مجرد «أحرف وحبر وورق ولون» لا توصل (لطبيعتها) ولن نتوصل منها (لطبيعة إيمان الفرد المسلم الانتهازية) إلى «إسلام واحد» (..). تكفى الإشارة إليه بكلمة «الإسلام» ليقين الدكتور أن «الحديث عن إسلام حقيقى أصلى إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» وهو ما يعنى - فى التحليل الأخير - حتمية تجريد «الإسلام» من «ألف - لام» الماهية ليقى - كما يريد الدكتور وتياره - مجرد «إسلام» هلامى غامض لا يفيد شيئاً مقطوعاً به ومتفقاً عليه. أو مجرد «إسلام» مطاط (مثل إيمان المسلم). لهذا فى الوقت الذى يتمسك فيه البابا شنودة (وهذا حقه) بأصول مسيحيتيه. ويؤكد على وجود «خلافات» يصفها بـ «الجوهرية» بين الإسلام والمسيحية منها التثليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه. ومنها أسرار الكنيسة - (*) ومنها القرآن نفسه. وأشياء أخرى كثيرة (أكيد منها نبوة محمد بن عبد الله) - (٢٧) - فى هذا الوقت يتجاهل الخطاب العلمانى (غير المخادع).

(*) ١ - سر المعمودية. ٢ - سر الميرون. ٣ - سر الأفخارستيا. ٤ - سر التوبة. ٥ - سر مسحة المرضى. ٦ - سر الزيجة. ٧ - سر الكهنوت (راجع «أسرار الكنيسة السبعة» - تأليف حبيب جرجس) مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس - مكتبة المحبة القاهرة - الطبعة السادسة ١٩٧٩م.

(٢٧) مجلة - «الهلان» - عدد ديسمبر ١٩٧٠م - مقال البابا شنودة «القرآن والمسيحية» ص ٢٧.

وغير المخاتل. وغير الكاذب!!) هذه «الخلافات الجوهرية» فى الموقف من الله والنبي والقرآن. ويتعمد مط الـ «إسلام» ليس ليقبل «المسيحية» كدين «كتابى» له كل الاحترام. و «المسيحى» «كآخر دينى» له كل حقوق المواطنة (كما هو واقع. أو كما يجب أن يكون). إنما (وعلى عكس الثابت والمتفق عليه من «خلافات جوهرية») لتكون «المسيحية» «إسلاماً». ويكون - كما عنون دكتور علمانى مقاله - «المسيحيون مسلمين» - (٢٨)- وهذا المط العلمانى لـ «الإسلام» - أكيد - سيضحك «المسيحى» الصادق مع نفسه فى إيمانه بـ «المسيحية» التى لن تقبل نبوة محمد وإلهية القرآن وفى كفره بـ «الإسلام» الذى لن يقول بـ «التثليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه».

رغم هذا. فأننا لن أُنصح القارئ (بما نصحه به د. القمنى وهو يناقش المؤرخ الصهيونى فليكوفسكى) بإلقاء تصور د. القمنى «فى أول صندوق قمامة يقابله» - (٢٩) - وسأفترض أن الدكتور أثناء كتابته لما نقلناه كان فعلاً يحفظ بعقله فى رأسه. وكان فعلاً يعنى ما قاله. وهذا يوجب علينا الآن إثبات أن للدكتور «إسلاماً» استرده من «متاحف» الفقهاء. ووصفه بـ «إسلامنا» وقال عنه (فى كتابات ما قبل «الانزواء») أنه «عقيدة لها شروط لمن يؤمن بها. أو من يريد الدخول فيها (...). وهذه الشروط تضغط على من يريد أن يخرج عنها» - (٣٠)-.

وهو قول - فى «ألف - باء» منطق - قد يتناقض مع ما سبق ونقلناه لكنه فى المنطق القمنى لا يفيد التناقض الذى يتج عن الجهل أو النسيان. بقدر ما يفيد

(٢٨) مجلة «روز اليوسف» - فى ٥ مايو ١٩٩٧م - المقال للدكتور أحمد صبحى منصور.

(٢٩) د. القمنى - «إسرائيل - التوراة - التاريخ - التفضيل» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الاولى ١٩٩٤م - ص ١٣٨.

(٣٠) مجلة - «القاهرة» - العدد ١٣٣ - ديسمبر ١٩٩٤م - ص ٧٩.

التناقض الذى يعنى «الإيمان» بـ «أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف» التى يقوم فيها الدكتور «بانتهاز» و «تشغيل» و «تخديم» الإسلام «لمصالحه (الذاتية أو الأيديولوجية) وأيضاً فى حدود ما يريد الدكتور تثبيتته فى عقولنا كقراء له . إن كل ما سبق يفيد أن «إسلام» . أو «إسلامات» الدكتور التى «تتباعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض» لابد أيضاً أن تتميز عن، أو تكون أصح من «إسلام الفقهاء» الموصوف بـ «المتحفى» ومن «إسلام المسلمين» الذى - كما قال د. القمنى - «زيفه» الفقهاء الذين - كما قال د. القمنى - «رادوا فيه (...)» وأنقصوا منه».

وهذا (رغم أهميته) ليس أهم ما فى هذه القضية . لأننا لسنا ضد حق الدكتور فى أن يذهب إلى أبعد من هذا. لكن - فى تقديرى - بما أن الدكتور أعلن وخاض الحرب ضد مصطلح «المعلوم بالضرورة» وخيله لنا كمصطلح «مُخترع» و «سلطاني» و «مشبوه» و «إرهابي» . «التخلى عنه واجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد» . وكبديل له بادر الدكتور وصك مصطلح «الشرط» (أو «الشروط») وبما أن المعروف عن «الشرط» سواء بمعنى «الإلزام والالتزام» . أو بمعنى «العلاقة» . أو بمعنى «أول الشيء» - (٣١) - إنه «تعلق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى» . أو هو «ما يتوقف عليه وجود الشيء» - (٣٢) - . فهذا المصطلح بهذا المعنى - فى القضية محل البحث - يفيد تعلق وتوقف وجود أو تحقق «الإسلام» (المشروط) على وجود وتحقيق «علامة» و «أول الإسلام» (شرطه) . وأن عدم وجود أو تحقق «أول الإسلام» (شرطه) ينفى وجود وتحقيق ذات «الإسلام» (المشروط) الذى بانتفاء وجود شرط وجوده يتحول من «الإسلام» (بـ «ألف - لام» الماهية) إلى

(٣١) ابن منظور - «لسان العرب» - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٤م - ج ٤ - ص ٢٢٣٥ .

(٣٢) الجرجاني - «التعريفات» - شركة مصطفى الباي الحلبي - القاهرة - ١٩٣٨م - ص ١١١ .

«اللا إسلام» أو ما يمكن تسميته بـ «إسلام» العقيدة «صفر». لأن الـ «صفر» (بالكسر) هو «الخالى» - (٣٣) - من الوجود. أو هو «الفراغ» - (٣٤) - الذى لا «علامة». ولا «أول» له. ولا «إلزام» فيه ولا التزام» به وبالتالي لا وجود فيه سواء لـ «شرط» أو لـ «مشروط» لأن وجوده فى عدم وجوده. أو يماثل عدم وجوده.

فى ضوء «إسلام» العقيدة «صفر» قد يمكننا فهم إصرار د. القمنى على نفى «الأصالة» و «الحقيقة» عن «الإسلام». بل - وبدون تحامل - قد نستطيع لمس المعنى الكامن فى قول د. القمنى «إنى لا أرى أن هناك ديناً يستحق أن تترك ديناً آخر لأجله» - (٣٥) - الذى يكاد يصرح بتساوى ناتج الدخول فى مقارنات بين «الاديان» مع ناتج الدخول فى عملية حسابية بين «أصفار». والتى لن نخرج منها فى حالة «الاديان» سوى بـ «وهم». وفى حالة «الأصفار» سوى بـ «صفر». و«الوهم» و«الصفر» هو «فراغ» بطبيعته «يخلو» من وجود «حقيقة» (دينية أو عددية) يمكن لمسها. وبجانب هذا - وبدون تجاوز - قد نستطيع القول بأن «إسلام» العقيدة «صفر» هو - وفقط - مجرد واحد من «إسلامات» د. القمنى التى نعم يستحيل الجمع بينها فى عقل عاقل. إلا أن الدكتور - بمنطق «التشغيل» و«الانتهاز» و«التخديم» - أراد تناقض «إسلاماته» ليس لذات التناقض ولكن لفتح لنفسه فرصة المناورة عند الضرورة بتغيب «إسلامه» الهلامى والمطاط والفاقد لـ «شرط» العقيدة «الملزمة» والتركيز على «إسلامه» ذى العقيدة (التى) لها شروط لمن يؤمن بها أو لمن يريد الدخول فيها». وإذا أراد العكس ركز على ما غيبه. وغيب ما ركز عليه.

(٣٣) الرازى - «مختار الصحاح» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ٣٦٥.

(٣٤) مجلة - «عالم الفكر» [الكويت] - المجلد الحادى عشر - العدد الاول لسنة ١٩٨٠م - ص ٢٨٦.

(٣٥) «روز اليوسف».

مرة أخرى، ولأننا لسنا ضد حق د. القمنى فى أن يذهب إلى أبعد من المناورة. بل وأن يدعى أن «إسلامه» (المشروط) هو «الإسلام» الوحيد الذى آمن ويؤمن وسيؤمن به. وأن يدعى أن ما وصفناه بـ«إسلام» العقيدة «صفر» «الفارغ» و«الخالى» من العقيدة «الملزمة». هو ما تخيلناه نحن وما افتريناه عليه. . . [رغم أن الثابت فى كتابات د. القمنى يؤكد أنه فى كتابات ما قبل «الانزواء». وتحديدًا فى ندوة «الإسلام بين أزمة الواقع ومتطلبات العصر» التى دعت إليها ونشرتها مجلة «القاهرة» فى العدد رقم ١٣٣ (ديسمبر ١٩٩٣م). أشار الدكتور مرة واحدة وبشكل عابر إلى «الإسلام» المشروط. وبعد هذه الإشارة العابرة - وسواء بقصد أو بدون قصد - لم يفكر الدكتور فى تحديد «شروط» الإيمان فى «الإسلام». وعلى عكس هذا تماماً خصص عشرات المقالات (فى كتابات ما قبل وما بعد «الانزواء») لتشويه مصطلح «المعلوم بالضرورة». ولمحاربة «ألف - لام» الماهية فى كلمة «الإسلام». وذلك بقصد نفى وجود ما يسمى بـ«الإسلام الحقيقى» و«الأصلى» و«المعيارى» أى «المشروط»].

هنا وحتى يكشف د. القمنى عن سر «الشروط» التى قال بوجودها وسكت عن تحديدها. وحتى نحاول - من خلال الحوار الجاد والهادئ - الوصول إلى اتفاق على «شروط» تتسم بـ«التحديد القاطع والدقة الواضحة الجامعة المانعة التى تمنع أى التباس» أو الاتفاق على ألا تتفق على إمكانية وجود «شروط» لـ«الإيمان» فى «الإسلام» ساتفق جدلاً مع د. القمنى على «ارتباط بعض التحديدات» لـ«المعلوم من الإسلام بالضرورة» بـ«أحوال زمن الفقهاء السياسية». وسأفترض جدلاً إمكانية صواب ما قاله الدكتور عن أن «تحديد» الفقهاء لـ«المعلوم من الإسلام بالضرورة» كان يتم «حسب طلبات السلطان من الرعاية» لـ«يقمعهم به قمعاً دينياً

كأوامر ربانية» - (٣٦) بل وحتى لا أفجر الحوار قبل أن يبدأ. سأتجاهل الآن - وبقصد - ما قاله الدكتور عن وجود «عقائد» (فى الإسلام - الدين) عزيزة علينا ونؤمن بها عن يقين كالتداوى ببول الجمل» - (٣٧) - . وينفس القصد لن «أربط» الآن هذا «التحديد» لهذه «العقيدة» بـ «أحوال زمن الفقيه (د. القمنى) السياسية» (وهو زمن أمريكى - صهيونى) وأيضاً لن أجعل هذا «التحديد» من «طلبات السلطان» (الأيديولوجى - الماركسى - العلمانى) الذى يخضع له الدكتور. بل ورغم أنه تعتمد التعبير عن «التداوى ببول الجمل» بكلمات «عقيدة» و «إيمان» و «يقين».. وهى كلمات - فى سياق حديث الدكتور - تتجاوز المعنى الخام - اللغوى - النسبى.. وتدخل بـ «التداوى» أو ربما بـ «البول» فى فضاء المطلق - الإيمانى - العقيدى واجب «التقديس». فأننا سافترض الآن أن ما قاله هو مجرد «عقيدة» شخصية (قمنية) لا تلزم سوى الدكتور نفسه. وذلك حتى لا يظهر ما قاله عن هذه «العقيدة» كخارج ومتناقض مع كغير محكوم بما قاله الدكتور عن «الحوار» الذى «يعنى الانفتاح على كل وجهات النظر الأخرى. وأن رأى فى الحوار يكون دوماً نسبياً لا يعترف بمطلقات» ولا يعترف بأى يقين» ويفترض عدم اليقين بمطلق لا يقبل النقص عند جميع الأطراف» - (٣٨) - أما إذا أراد الدكتور الخروج عن وعلى ما يعنيه «الحوار» ليس فقط بممارسة حقه فى الدفاع عن والتمسك بـ «عقيدته» فى «بول الجمل». أو فى الدفاع عن والتمسك بـ «حقه الإنسانى» فى ممارسة «طقوس» عقيدته. وإنما أيضاً - وإلى جانب هذا - بالذهاب إلى أنها «عقيدة» ملزمة «الإيمان

(٣٦) نفس المصدر - فى ٧ ديسمبر ٢٠٠٢م - ص ٧٠.

(٣٧) نفسه - فى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

(٣٨) نفسه - فى ١٥ مايو ٢٠٠٤م - ص ٢٥.

بها عن يقين» يُدخل المؤمن» بها والممارس لـ«طقوسها» في «الإسلام النقدي (الماركسي - العلماني)» ويخرجه من «إسلام المسلمين» (المزيف). و«الكفر» بها - سواء كفر عقيدة أو كفر عمل - يخرج «الكافر» من وعن وعلى «الإسلام النقدي (الماركسي - العلماني)» ويدخله في «إسلام المسلمين» (المزيف). فنحن - وللمرة الثالثة - لسنا ضد حق د. القمني في الذهاب هذا المذهب.

لكن ، ولأن الدكتور في الوقت الذي يصر فيه على تأكيد وجود «خلل أصيل في حكاية (...) الإسلام الأصلي». وأن هذه «الحكاية (...)» هي من قبيل الخداع والتوهم. خداع للآخر (الديني الوطني. أو الديني الغربي. أو اللا ديني). وخداع للذات (الـ«أنا» المسلمة). وخداع للمسلمين أنفسهم» - (٣٩) - . الذين (عند الدكتور) لم - وربما لن - يتفقوا على «إسلام واحد (...)» تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام». وفي الوقت الذي يصر فيه على تأكيد «أن كل من يتحدث (من المسلمين) عن اسلام حقيقى (...)» (أى تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام) إنما هو (المتحدث - المسلم) يحل (فهمه أو شخصه) محل النص (الأحرف - الورق - اللون) ليصير (المتحدث) هو الأصل (أى: ذات الإسلام)» - (٤٠) - . وذلك ليبقى الحديث - كما يريد الدكتور وتيساره - ليس عن «الإسلام» وإنما - وفقط - عن مجرد «إسلام» بدون «ألف - لام» .. فى نفس الوقت - وعلى النقيض من هذا تماماً - يصر الدكتور على تأكيد «أن الباحثين الغربيين. بل وإدارات الدول الغربية قد أصبحت تعلم عن الإسلام الكثير مما لا يمكن إخفاؤه» - (٤١) - . و«المسيحيون

(٣٩) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١١٠.

(٤٠) نفس المصدر - ص ١١١.

(٤١) «روز اليوسف» - فى ٢٢ مايو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

فى بلادنا يعلمون كل شىء عن الإسلام» - (٤٢) - . وهو تأكيد - كما نرى - يؤكد أن «الآخر» (الدينى الوطنى . والدينى الغربى . أو اللادينى) . وعلى عكس «الذات» (الـ «أنا» المسلمة - المخدوعة) . وعلى عكس «المسلمين أنفسهم» (المخدوعون - المتوهمون) . هذا «الآخر» قد أصبح «يعلم كل شىء عن الإسلام» بـ «الف - لام» الماهية . وهو «علم» - كما مر بنا - مكن البابا شنودة من تحديد «الخلافات» بين هذا «الإسلام» و«المسيحية» فى الموقف من «لاهوت المسيح» و«القرآن» و«النبي» . وهى - كما مر بنا - خلافات «جوهرية» أى تمنع - على مستوى العقل والعقيدة - امكانية الخلط بين «الإسلام» و«المسيحية» فى الموقف من هذا المثلث الذى به يكون «الإيمان» أو «الكفر» . لتعلق هذه الخلافات بـ «جوهر» و«ماهية» و «حقيقة» الديانتين .

هنا ، ولأن ذلك كذلك .. فالسؤال الذى نود طرحه الآن هو : هل يمكننا إرجاء الحوار حول وجوب «الإيمان اليقيني» بـ «التداوى بيول الجمل» كـ «عقيدة» ؟ . وإذا أصر د . القمنى على وجوب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة» . واشترط فى هذا «الإيمان» أن يكون «عن يقين» (اليقين هو «العلم الذى لا شك معه» - (٤٣) - . وهذا لا يكون باللسان وإنما بالقلب) . فهل (قبل أو بعد أو إلى جانب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة») يمكننا ترشيح - مجرد ترشيح - ما حدده «علم» البابا شنودة من «خلافات جوهرية» ليكون الحوار مع د . القمنى حول إمكانية أو عدم إمكانية قبولها - أيضاً - كـ «شروط» لـ «الإيمان» فى «الإسلام» ؟ أو : هل (قبل أو بعد أو إلى جانب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة») يمكننا اقتراح - مجرد اقتراح - مثلث «توحيد

(٤٢) نفس المصدر - فى ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م - ص ٣٠ .

(٤٣) المخرجانى - «التعريفات» - ص ٢٣١ .

الله» و«إلهية القرآن» و«نسبة محمد بن عبد الله» ليكون الحوار مع د. القمنى حول إمكانية أو عدم إمكانية قبول هذا المثلث كـ«شروط» تكون «معلومة من الإسلام بالضرورة» ويتوقف على «الإيمان» بها وجود ما يمكن «الإشارة إليه بكلمة الإسلام» (الأصلى - الحقيقى - المعيارى)؟ أم أن حكاية هذا المثلث (المقترح كشرط) ستكون مثل حكاية «الإسلام الأصلى» - عند د. القمنى - هى «المفرزة الواضحة لمتج ينتهى بالإرهاب». وبالتالي سيكون الموقف من هذا المثلث مثل الموقف من قاعدة «المعلوم بالضرورة» - عند د. القمنى - هو «التخلى عنه كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات»؟

أنا - الآن - لا أستطيع التكهّن بما سيجيب به د. القمنى عن هذه التساؤلات. والذى أستطيع تأكيده - الآن - أن هذا الدكتور مارس حريته الكاملة فى تقديم قراءة مغايرة لـ«المعلوم بالضرورة» فى العقل الإسلامى عن مثلث «الله - الرسول - القرآن» وأنه قد حرص على أن تكون قراءته لهذا المثلث ليست فقط مغايرة. وإنما - والأهم - لتكون ماركسية (مادية). وهذا ما سنخصص الصفحات القادمة لإثباته.

* * * *

(١)

مركسة الإسلام

(١)

محاولة للدخول

د. سيد محمود القمى باحث - ماركسى - فى التراث، استطاع على مدى عشر سنوات وبتسعة كتب أن يضع «جملته» فى قلب الخطاب العلمانى المعاصر. وعلى مدى السنوات العشر ظل الإعلام العلمانى يقدمه كواحد «من هؤلاء العلماء الواعدين الصارمين» الذى يعتمد العلم لا الأساطير^(١) ويقدم «جملته» أو مشروعه الفكرى على أنه «فتح وكشف كبير» و«اقتحام جريء وفذ»، بل و«بداية لثورة ثقافية تستلهم وتطور التراث العقلانى الحر فى الثقافة العربية الإسلامية؛ ليلاكم الإسلام (وليس التراث) احتياجات الثورة الاشتراكية القادمة»^(٢).

ولم يقف التقديم العلمانى عند حد هذا الانحياز، لكنه تعدى نقطة الانحياز ليغلق فى وجه العقل باب محاولة المراجعة أو إمكانية النقد، بحجة أن نقد مشروع د. القمى الفكرى «نقداً موضوعياً أمر مستحيل»^(٣) وبنفس اليقينية المنفلتة من احتمالية نتائج البحث العلمى قال د. القمى - بلا تحفظ - أنه عاين التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه فى كتاباته «كما كان حقاً»^(٤).

وللحقيقة... ورغم الموقف العلمانى الذى قطع باستحالة نقد كتابات د. القمى، فى الوقت الذى يؤكد فيه على أن القرآن الإلهى «يجسد نصاً تاريخياً» لا بد من وضعه «موضع مساءلة إصلاحية نقدية»^(٥) رغم هذا الموقف الفج

(١) الجليل متى - إصحاح ١٢ - آية ٣٤.

(٢) المصدر السابق. إصحاح ٢١ - آية ١٢، ١٣.

(٣) فاطر: (١٤).

(٤) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٦١ سبتمبر ١٩٩٠م ص ٧.

(٥) المصدر السابق - العدد ١٠٧ يوليو ١٩٩٤م ص ٧.

الذى لم يحترم المسافة الفاصلة بين الإلهى والبشرى. فقد أحدث د. القمنى - بدون قصد منه - ثقباً فى الباب العلمانى الموحد فى وجه العقل. بتزوله حلبة البحث العلمى بمهمة نفى عنها - بحدة - شبهة النقدية بقوله القاطع «مهمتنا (مهمته) أبداً ليس تدقيق معلومة (تاريخية) يعطيها لنا علماء» وأن «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً فهى ذلك المعطى الجاهز لنا من أهل التاريخ»^(١).

وهى مهمة تكشف لنا عمق الموقف العلمانى «الجهلانى». وفى ذات الوقت تضع أيدينا على المفتاح الحقيقى لمشروع د. القمنى. فبجانب تناقضها مع المعلوم بالضرورة عن «نقد الأصول التاريخية» فى كتب مناهج البحث فهى تؤكد على:
أولاً: خروج د. القمنى فى كتاباته من رحابة النقد. ودخوله - الاختيارى - نفق النقل.

ثانياً: أن نقله لم ينحصر فى حدود المعقول بنقل المعلومات «الصواب» فقط، لكنه - وبوعى كامل - انفتح على اللامعقول بنقل المعلومات «الخطأ» التى بلا حدود.

ثالثاً: بانفتاحه اللامعقول على الخطأ، فقد تعمد تضبيب المساحة العلمية والعقلية الفاصلة بين الخطأ والصواب لينتقل من نفق النقل إلى سرداب الانتقاء تحت مظلة «ذلك المعطى الجاهز له من أهل التاريخ».

وبجانب تأكيدها على ما سبق، فهى مهمة تفتح لنا نافذة واسعة على مشروعه الفكرى وتثير أكثر من سؤال عن ثورية هذا المشروع، وعن قدراته التثويرية؟ وتدفعنا إلى فتح الباب للدخول بالعقل إلى حلقات المشروع الفكرى لننقب فيها عن إجابة على السؤال الملح: هل سيعيد د. القمنى إنتاج الإسلام ماركسياً ليلام - بعد مركسته - احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة»؟!

(١) نفس المصدر - العدد ٥٢ نوفمبر ١٩٨٩م ص ٦٩.

ونبدأ - فى هذه الأوراق - بإعمال العقل فى .. وطرح السؤال على كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية».

أولاً: لأنه يتناول تاريخ الإسلام. وهو عقيدة د. القمنى المعلنة.

ثانياً: لأنه يؤسس به لبقية حلقات مشروعه الفكرى، ولأهميته التأسيسية لم يكتب بحجمه المنشور - كمقال - فى مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م من ص ٦ حتى ص ٢٤) فقام بتوسيعه وإصداره فى كتاب عام ١٩٩٠م ليأخذ مكانه ومكانته فى مشروعه.

ثالثاً: لأنه فى رأى العلمانى يعد «واحداً من أهم الإصدارات العربية المعاصرة على الإطلاق»^(١).

* * *

لاعتقادی بمركزية كتاب «الحزب الهاشمى» فى المشروع الفكرى للدكتور القمنى. ولظنى بأن ما قيل عنه كان مجرد محاولة فاشلة للتستر على أخطر ما قيل فيه، أرى - لتأهب لطرح السؤال السابق، ولنزهل المتلقى ليشتركنا البحث عن إجابة - أن نحدد نقطة الخلاف التى دفعت د. القمنى لمغامرة البحث ودفعتنا لمغامرة المراجعة.

نبدأ - أولاً - بالاتفاق على حقيقة أظنها لن تكون محل خلاف، وهى أن الجديد الذى جد على واقع عرب الجاهلية فى بداية القرن السابع الميلادى (٦١٠م) هو الرسول «محمد» والرسالة «القرآن» وأنهما نجحاً فى إنبات تضاريس دينية وسياسية فى خريطة جزيرة العرب، أثمرت بفتح مكة (٦٣٠م) دولة العرب الإسلامية.

(١) د. سيد القمنى «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

هذه حقيقة حقيقية، أظن د. سيد القمنى لن يختلف معنا فيها؛ لأن الاختلاف - هنا - يعنى الشك، وبالتالي التشكيك فى تاريخية ضلع من أضلاع مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) وأستطيع القول بيقين أنه لم يشك ولم يشكك فى الوجود التاريخى لـ «محمد» و«القرآن» و«الدولة»، لأن هذا المثلث من المسلمات التاريخية التى لم يتشكك فيها مستشرق واحد سواء كان مسيحياً أو يهودياً أو حتى ماركسياً.

ونقر - ثانياً - بأن الاتفاق على الوجود التاريخى لـ «محمد» و«القرآن» و«الدولة» لا يعنى إطلاقاً وحدة الموقف الإسلامى والمسيحى واليهودى من أضلاع هذا المثلث، فهذا ضد التاريخ والواقع.

فبين هذه الديانات خطوط فاصلة على المستوى العقيدى يستحيل تناسيها، فالموقف اليهودى من المسيحية وموقفهما من الإسلام وموقف الإسلام منهما أكثر من معروف.

ولأن ذلك كذلك، ففرض المسيحى واليهودى لنبوة «محمد» ولربانية «القرآن» هو الموقف المتسق مع عقائدهما الدينية، ويكون بحثهما فى الواقع الجاهلى عن أدلة للتشكيك فى الرسول والرسالة هو المنتظر، ومن ذلك فهمنا وتفهمنا موقف الكنيسة المصرية بتشكيلها لجنة لدراسة كتاب د. نظمى لوقا «محمد... الرسالة والرسول» ورد القمص سرجيوس بكتابه المعنون بـ «الدكتور نظمى لوقا فى الميزان رداً على كتابه» (دار المنشورات الحديثة - بيروت - ١٩٥٩م).

ونشير - ثالثاً - إلى أن ما بين هذه الأديان المؤمنة بالغيب والفلسفة الماركسية المادية يقف حائط الموقف من المسألة الفلسفية الأساسية: أيهما يسبق الآخر فى

الوجود: الله أم المادة؟

فالمعروف أن هذه الأديان - رغم اختلافاتها - قالت بأولية الله على المادة. ويقولها انحازت لمبدأ خلق الله للعالم، وقبلت شكل علاقة الله بخلقه (الراسل - الرسالة - الرسول). والمعروف - أيضاً - أن ماركس (كمؤسس للفلسفة) وأنجلس (كشريك في التأسيس) ولينين (كصاحب إضافة جوهرية) قالوا بأولية المادة على الله.

ولأن المادة - في هذه الرؤية - «أولية وخالدة، فإنها لا تفنى ولا تستحدث وأنها السبب الداخلى والنهائى لكل ما هو موجود، وفي عالم تشكل المادة السبب والاساس الاوليان لكل شىء. ليس ثمة مكان لقوى أخرى فوق الطبيعة»^(١). وبسيادة - أو تسييد - المادة فقد فرغت المادية الديالكتيكية السماء من الله، وبحث المادية التاريخية عن الله، وعن الدين في تناقضات الحياة المادية، والنزاع القائم بين قوى المجتمع المنتجة وعلاقات الإنتاج؛ لأن الدين (الراسل - الرسالة - الرسول) «هو وليد الأرض، لا وليد السماء»^(٢) ولأن «الإنسان (هو الذى) يصنع الدين. وليس الدين هو الذى يصنع الإنسان» فالدين عند ماركس وأنجلس «هو وعى الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذى لم يجد بعد ذاته أو الذى فقدها» وهو «الوعى المقلوب للعالم»^(٣).

ونصل - وابعاً - من كل ما سبق إلى رصد نقطة الخلاف الجوهرية بيننا وبين د. سيد القمنى، والتي فى ذات الوقت هى نقطة التلاقى الجذرية لنتائج «الحزب الهاشمى» بالرؤية الماركسية. والتي - فى رأينا - تكمن فى تحديد مفتاح خريطة جزيرة العرب «الإسلامية» أو فى العصر النبوى.

(١) مجلة «الطريق» - اللبنانية - العدد الأول لسنة ١٩٩٧م ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) جريدة «أخبار الأدب» - العدد ١٨٤ بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٧م.

(٣) جريدة «الأهالى» ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م.

فنحن نفتح الخريطة بالحدث المعجز فى غار حراء (بداية النبوة والرسالة) ونقرأ تضاريسها كإفراز لجدل المقدس (القرآن) مع التاريخى (الاجتماعى - السياسى)، ونعتقد أنه لولا المقدس (الإلهى) لظلت عناصر معادلة واقع عرب الجاهلية تؤدى إلى نفس النتائج (الوثنية - العصبية - القبلية).

أما د. القمنى الذى يعترف «أنا مادى»^(١) ويرفض ما أسماه بالرؤى الأصولية التى تقول بأن الإسلام «مفارق سماوى» وذلك لاعتقاده «أنه لا شيء إطلاقاً يبدأ من فضاء دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها، بل ويفر منها حتى لو كان ديناً» (١٢) فقد أعاد - بماديته - مفتاح الخريطة بتضاريسها «الإسلامية» إلى المرحلة الجاهلية - وبتعبيره - «إلى المرحلة القبلية إسلامية» التى - حسب ماديته واعتقاده - «أفرزت» قواعدها الماضوية مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) - وبالتعبير الماركسى - امتلك بناءها التحتى (المادى - الاقتصادى) قدرات إفراز البناء الفوقى (الدينى - السياسى).

الآن.. وبعد أن حددنا نقطة الخلاف - والتى نتمنى أن نكون قد وفقنا فى رصد جوهرها - نكتب فى عقولنا السؤال عن «لماذا؟». ونفتح كتاب «الحزب الهاشمى» لتعرف على «كيف؟». أفرزت القواعد الماضوية «الجاهلية» مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة)؟ وذلك ليكون القارئ ثالثنا فى هذه المحاولة المتواضعة لمراجعة «بعض» ما حواه الكتاب من فروض وطروحات - فى رأينا - خرجت عن حقائق التاريخ، وخرجت على الثوابت المتفق عليها.

* * *

(١) أفاناسييف «أصول الفلسفة الماركسية» ترجمة حمدى عبد الجواد - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ص ٤١

تتلخص رؤية د. سيد «محمود» القمنى فى أن أوضاع جزيرة العرب الاقتصادية والاجتماعية قد دخلت - فى نهاية القرن السادس الميلادى - مرحلة متسارعة من التغيرات، فتحولت مكة من كونها مجرد استراحة للقوافل ومتمدنى وثنى على الطريق التجارى إلى «مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه، بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية فى يدها. وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها» (ص ١٨).

هذا التحول الاقتصادى أدخل مكة فى «مرحلة تحولات بنيوية واضحة فى تركيبها الاجتماعى»، فبدأت «تضمحل فى داخلها التركيبة القبلية مع إفراز جديد لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة» من قبل التحول الاقتصادى الذى طور «المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» (ص ٢٦). وعليه «فقد تهيأت مكة لإفراز عناصر قيادية عربية، كما قدرت أحداث الجدل الدائر للكعبة المكية أن تكون الكعبة الأولى والمهج الأقدس دون غيرها من الكعبات، وساعد على ذلك أسواق مكة المختلفة ومواسمها المتنوعة التى وضعت لجذب التجار وانتشار لغة قريش وعاداتها بين القبائل الحالّة والمرتحلة» (ص ٢٧)، وقد اجتمعت هذه العوامل لتساعد على صعود النجم الملكى «مما أعطى القرشيين الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخى الذى حتمته الظروف عليهم» (ص ٢٨) وذلك بتوحيد قبائل جزيرة العرب فى وحدة سياسية مركزية كبرى.

وفى رأى د. القمنى أن الوحدة السياسية كانت مرهونة بالوحدة العقائدية؛ لأن «التفرق العقائدى وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد بفعالية فى زيادة الفارقة القبلية بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً فى سبيل المحاولات التى قامت من أجل خلق كيانات سياسية فى جزيرة العرب» (ص ٢٤) وإزاء هذه العوائق العقائدية والحاجة مكة إلى إله فوق الأرباب ودولة فوق القبائل يناسبها

تحولها الاقتصادى، ولحكايات اليهود عن «مغامرات أنبيائهم القدامى وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها النبی داود» (ص ١٠) «لم يجد الآخرون سوى الاهتمام إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» (ص ١٣).

ترافق مع ذلك التطور صراع أولاد وأحفاد «قصى بن كلاب» (الجد الرابع للرسول) على ألوية التشريف والسيادة فى مكة. مما انتهى إلى انقسامهم إلى حزبين كبيرين متصارعين «الحزب الأموى» - نسبة إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف - و«الحزب الهاشمى» - نسبة إلى هاشم بن عبد مناف - . .

وفى رصده لخطط زعماء الحزب الهاشمى فى صراعهم مع الحزب الأموى الذى اهتم زعماءه بالتجارة وجمع المال يقول د. القمنى: «إن تكتيك هاشم اتجه منحى آخر تمثل فى اكتساب القلوب» (ص ٤٢) وبموت هاشم تولى أخوه «المطلب» منصبى السقاية والرفادة» واتبع أسلوب أخيه وسياسته فى اجتذاب القلوب بالكرم والعطاء والبذل» (ص ٤٣) ولم يطل العمر بالمطلب سيداً «فقد رحل تاركاً استكمال المهمة الجليلة (والخطيرة) لابن أخيه عبد المطلب» (ص ٤٣) الذى تربى فى يثرب «حيث كان كل التاريخ الدينى يتواتر هناك فى مقدسات اليهود» (ص ٤٣).

بتولى عبد المطلب أمر السقاية والرفادة وإدارة الصراع ضد الحزب الأموى. فقد استدعى كل ما رضعته ذاكرته - فى يثرب - عن حكايات الأنبياء الملوك الذين أسسوا وحكموا دولة اليهود الغابرة لينقل - فى مكة - سياسة حزبه الهاشمى فى إدارة الصراع نقلة جذرية تتجاوز مرحلة «التكتيك» وتتحرك بثقل نحو الهدف الذى استلهمه من يثرب وأعلنه فى مكة «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء»، وحدد «هؤلاء» بأبنائه وحفدته (ص ٩). وبدأ استكمال المهمة الجليلة والخطيرة بـ «وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه» (ص ٤٥)، ولأنه استوعب

ذكرياته فى يشرب «حيث يتواتر التاريخ الدينى فى مقدسات اليهود» واستوعب حاضره فى مكة، فقد أدرك أن داء جزيرة العرب «فرقة قبلية وعشائرية، والأسباب تعدد الأرياب وتمائيل الشفعاء، ومن هنا انطلق عبد المطلب يؤسس ديناً جديداً يجمع القلوب عند إله واحد»^(١) كمقدمة توحد العقائد فى دين لتتهدأ جزيرة العرب لقبول فكرة توحيد القبائل فى دولة.

بتطابق خطة الحزب الهاشمى (باستحداثه لآليات أيديولوجية ودينية لردع الخصم الأموى) مع الطفرة الاقتصادية التى احتاجت أيديولوجية توحيدية. فقد حتمت الظروف وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار فى يد قريش (تحت ضغط الاقتصاد) وفى يد البيت الهاشمى (تحت ضغط الصراع) أن يأخذ على عاتقه تحقيق مهمة توحيد الأرياب والأنساب لإزالة عوائق التوحيد السياسى؛ لأن القراءة القرشية والهاشمية لواقع جزيرة العرب - وإن اختلفت دوافعها - انتهت إلى نفس التحليل بل وإلى نفس الحل الذى استلهم التجربة اليهودية، وبجانب تطابق التحليل والحل ووحدة المنبع، فقد اجتمعت فى يد عبد المطلب زعامة الحزب الهاشمى وزعامة قريش مما شجعه على المضى فى تحقيق أهداف حزبه، فبعد أن أسس «دينه الجديد» وأرجع العرب جميعاً وقريش خصوصاً إلى سلسلة النسب الإسرائيلية، نشط فى نشر «توحيد الأرياب» فى قبائل العرب المتفرقة، وأتت مخططات عبد المطلب ثمارها، واتبعه كثيرون^(٢) كونوا حركة الحنفاء التى تحولت إلى تيار قوى قبل الإسلام بفضل جهود أستاذ الحنفية الأول - عبد المطلب - واثنين من تلاميذه الكبار هما زيد بن عمرو بن نفيل وأمىة بن أبى الصلت.

وليبقى أمر التنفيذ - كما فى أمر التخطيط - محصوراً فى البيت الهاشمى، فقد علم عبد المطلب علماً يقينياً مسبقاً بأن حفيده محمد «هو نبي الأمة وموحدها

(١) كيلله - وكوفالسون «المادية التاريخية» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ص ٣١٣.

(٢) ماركس - أنجلس «حول الدين» - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى ١٩٧٤ ص ٣٣ - ٣٤.

المتنظر» (ص ٤٩) وسعى لتحقيق علمه اليقيني بالزواج من بنى زهرة، لأن فيهم «الملك والنبوة» (ص ٥٢) وذلك لسد الطريق في وجه أتباعه الخنفاء الذين «يتنافسون في التقوى والتسامى الخلقى علَّ أحدهم يكون نبي الأمة وموحد كلمتها» (ص ٥٤).

بانتهاه مرحلة التخطيط (للدين - للنسب - للنبي الملك - للدولة) بموت عبد المطلب تولى الحفيد محمد مرحلة التنفيذ، «واتبع محمد خطاً جده كما اتبع خطواته إلى غار حراء من قبل. وأعلن أنه نبي الفطرة» (ص ٩٦) وكما اتبع خطا جده فأخذ عنه دينه الجديد. اتبع - أيضاً - خطاً أتباع جده، فأخذ عن زيد بن نفيل تسمية دينه بالإسلام (ص ٦٦) ومن شعر أمية بن أبى الصلت استمد الحفيد «محمد» بعض الآراء والمعتقدات والتراكيب اللغوية في وصف يوم القيامة واللجنة والنار.. إلخ. وقد نفى د. القمنى بشدة مجرد الظن بأن يكون أمية اقتبسها من القرآن؛ لأن هذه الأشعار كتبت «قبل المبعث» (ص ٧٣).

وبعد نصف قرن - تقريباً - من إعلان الجد «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» فنجح الحفيد - محمد - الذى يعى مكانه المرحلى ودوره التنفيذى فى الخطة الهاشمية. : فنجح فى تحقيق «أهداف الحزب الهاشمى» بتكوين دولته فى المدينة (يثرب) فيقول د. القمنى على لسان الحفيد الهاشمى: «وكأنى بمحمد ينادى طيف جده: أى جدى هأنذا أحقق حلمك»، ويتتقى من أشعار «الروافض» هذا البيت ليكون القول الأخير فى دراسته:

لعبت هاشم بالملك فلا ملك جاء ولا وحي نزل (ص ١٠٠)

أخيراً.. وبعد أن تعرفنا بإجمال على كيف «أفرزت» القواعد الماضية مثلث الرسول - الرسالة - الدولة.. ؟ وبعد أن علمنا من الموقف العلمانى أن نقد هذا الكتاب «نقداً موضوعياً أمر مستحيل» تبقى محاولة المراجعة مشروعة، ويبقى

السؤال بـ «كيف» .. ؟ هو المتاح والمباح رغم الموقف العلماني ومحاولاته لتسويق د. القمنى كواحد من «هؤلاء العلماء الواعدين الصارمين الذى يعتمد العلم لا أساطير».

وللإجابة، نتوسل بالعقل - الذى لا يملك سواه - ونحتكم إلى التاريخ، ونحن نحاول - فى الصفحات التالية - إعادة قراءة ما كتبه د. القمنى فى كتابه، ولأن محمداً (الحفيد الهاشمى) بنى على ما أسسه عبد المطلب (الجد الهاشمى) ونفذ ما خطّطه، ولأن دوره معلوم - بتفاصيله - للجد، ومحكوم بما تأسس. فنحن سنحاول البحث فى حقيقة القواعد الماضوية «الجاهلية» التى فى رأيه «أفرزت» مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) .. وتحديدأ سنبحث فى حقيقة وتاريخية فكرة الدولة الموحدة ودور عبد المطلب التأسيسى للدين وللدولة. واحتمال اقتباس «محمد» من شعر أمية بن أبى الصلت. وذلك لنعرف هل - فعلاً - لعب هاشم «محمد» بالملك فلا مَلِك جاء ولا وحى نزل .. أم أن د. القمنى لعب بالعقل وبالعلم لمركسة الإسلام .. ؟

ونبدأ بفكرة الدولة ..

(٢)

الدولة

لاعتقاد الدكتور سيد القمنى - كمدى - أن الدين (الإسلامى) مجرد «إفراز» أفرزته القواعد الماضوية «الجاهلية» ولأنه - حسب الرؤية المادية - لا يمكن تفسير الظهور التاريخى للإسلام (كبناء فوقى) وفقاً لوعيه الدينى المثبت فى قرآنه، بل ينبغى تفسيره بتناقضات الحياة المادية (كبناء تحتى) لذلك فقد رجع د. القمنى - فى كتابه «الحزب الهاشمى» - عشرات الأعوام فى عمق الحقبة الجاهلية لينقب فى وقائعها عن جذور «جاهلية» لمثلث الرسول - الرسالة - الدولة.

وليقين د. القمنى أن اللحظة التطورية (الاقتصادية - الاجتماعية) فى الزمن الجاهلى لحظة بدائية أو بدوية لن تسعفه وقائعها فى «جهلنة» المثلث الإسلامى، خصوصاً وأن هذه الوقائع - فى رأيه - قد تم «أسطرتها» بزيادة هائلة ومكتشفة «عند تدوين التراث الإسلامى فى سجلات الإخباريين»^(١) فلم يبدأ - كباحث - دراسته للقواعد الماضوية بنقد الوقائع المدونة فى سجلات الإخباريين لتخليصها من النسبة الأسطورية «الهائلة والمكثفة» فى معلوماتها. وإنما تخلص عن عقله النقدى وتجنب الوقائع العقلانية فى السجلات التراثية. وذلك ليوسع رقعة «الأسطورة» كضرورة أيديولوجية - وليست علمية - تمكنه من تفكيك المثلث الإسلامى، وإعادة ترتيبه ليوافق احتياجات الثورة الاشتراكية (الماركسية) القادمة والتى تؤسس لأن يكون الإسلام (الرسالة) مجرد «إفراز» أرضى وليس وحياً سماوياً.

وليتناسق د. القمنى مع ماديته ورؤيتها الفلسفية للدين فقد استقر على إنتاج أسطورة أن تكون «الدولة» هى الغاية العريية وفى ذات الوقت هى الخطئة

(١) د. القمنى «الأسطورة والتراث» ص ٢٣.

الهاشمية، وأن يكون «الدين» هو الوسيلة التي سيتوسل بها الحزب الهاشمي كجزء في خطته ولخلو تناقضات الحياة المادية الجاهلية من وقائع حقيقية توحى بإمكانية إفراز الدولة كغاية أو كخطة أو حتى كهاجس، فقد بدأ د. القمى بفرض فكرة «الدولة» على عقل القارئ كتأسيس أول يمهد به لطرح الدولة والدين والرسول كحتميات اقتصادية.

وهذه البداية القمنية تفرض علينا أولاً: مراجعة الدولة كفكرة تأسيسية. وثانياً: مراجعة الدولة كحتمية اقتصادية.

* * *

بدأ د. سيد القمنى كتابه «الحزب الهاشمي» بالعرض لرؤيتين من التراث الجاهلى للواقع الجاهلى، الرؤية الأولى محددة بحدود بيت قائلها (أبنائه وحفدته) وهى قول عبد المطلب بن هاشم «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» (ص ٩) والرؤية الثانية تسع مكة وتتسع لتشمل عرب الجزيرة وقد مثل لها بقول الأسود ابن عبد العزى: «ألا إن مكة لقاح لا تدين لملك» (ص ١١) وقول النعمان بن المنذر الذى يرصد سبب ترك العرب «الانقياد إلى رجل (منهم) يسوسهم ويجمعهم» بأنه «يكون فى المملكة العظيمة أهل بيت واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم. فيلقون إليهم أمورهم وينقادون لهم بأزماتهم، أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين» (ص ١١).

علق د. القمنى بأن «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوى النظر الثاقب والفكر المنهجى المخطط الذين استطاعوا أن يصلوا إلى النتيجة نفسها بعد قراءة واعية للخريطة السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية» (ص ٩) ورغم اعترافه بوجود «من هو على رأى عبد المطلب» فالدكتور القمنى لم يجد فى الأرشيف الجاهلى ما أو من يضيفه إلى قول واسم عبد المطلب الذى اختزل خريطة

الجزيرة (الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية) في خريطة بيته فلم تسع رؤيته أو تسع سوى لأبنائه وحفدته فقط. لذلك فقد اعترف بأن «الكثرة الغالبة لم تكن مع هذه الرؤية، حتى اليهود الذين كانوا يعيشون بين ظهرائي العرب - كعرب - ما خطر لهم هذا التوقع قط» (ص ٩) وأن «بقية الناس - حتى داخل مكة - (معقل عبد المطلب وعشيرته وقبيلته) ممن كانوا يعتبرون أنفسهم عقلاء لم يكونوا مع هذا التفاؤل» (ص ١١).

فالكثرة الغالبة، وبقية الناس - حتى داخل مكة - كانوا مع رؤية الأسود بن عبد العزى والنعمان بن المنذر لتأسيسها على حقائق مادية منها:

١ - سيادة النظام القبلى والعصبية العشائرية.

٢ - هذه القبيلة وتلك العشائرية ولدتا إحساساً بالمساواة «جعل البدوى واعياً تماماً لفرديته. مصراً على الاعتداد بنفسه بإسراف تمثله دواوين العرب فى الحماسة والفخر والاعتزاز بالفرد أو بالقبيلة أو بالنسب» (ص ١٢).

٣ - أن الظروف الخارجية لم تكن بقيادة على تهديد الوضع داخل مكة سواء بالاحتلال الأجنبى المباشر أو بفرض النفوذ الخارجى على الداخل العربى «فإن منطقة الحجاز بمدينتيها الرائدتين - مكة ويثرب - كانت تتمتع باستقلال نفى هياها له وضعها الجغرافى ووعورة الطريق إليها، فكانت هى البيئة العربية الخالصة البعيدة عن مجال الصراع الدولى» (ص ١٢).

هذا كله - وباعتراف د. القمنى - «إنما هو دعم حقيقى لرأى الأسود بن عبد العزى» (ص ١٣) ورغم كل هذا فهو بخفة يستبعد هذه الرؤية بحقائقها الاجتماعية والسياسية والجغرافية. وينحاز لقول عبد المطلب بسكوته التام عن مناقشة منطقية صدور هذا القول فى بيئة متشعبة ومشعة بالقبلية وبتغيبه لحقيقته

كنبوءة وليس كروية أو حتى كراى . وإصراره على تغليفه بأوصاف «النظر الثاقب» و«القراءة الواعية» و«الفكر المنهجي المخطط» وذلك - فى رأينا - ليستطيع د. القمنى الارتكاز على قول عبد المطلب وتوليدته بما يريد من دلالات وتحميله ما سيتأسس - فى مستقبل الجزيرة - من نتائج غيرت تاريخ العالم .

فحتم انحيازه أن يقول بعد نقله لنبوءة عبد المطلب مباشرة أنه (عبد المطلب) «استطاع أن يقرأ الظروف الموضوعية لمدينة مكة بوجه خاص وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة هى إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» (ص ٩) وأيضاً حتم انحيازه كبت السؤال المنطقى الباحث عن «الظروف الموضوعية لمدينة مكة» فى قول عبد المطلب المكون من تسع كلمات لا توحى - مجرد إحياء - بما استخرجه د. القمنى من «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة» واشترط أن «تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» . ؟

ولأنه لم يجد من يناصر نبوءة عبد المطلب سواء داخل مكة أو خارجها . ووجد أن التاريخ والجغرافية والسياسة تؤكد رؤية ابن عبد العزى وابن المنذر . ولأن د. القمنى - فى ظننا - لم يشغله حديث التاريخ وشغله إنتاج أسطورة الدولة فقد استسهل التدخل فى وقائع التاريخ وأباح لنفسه تقويل الأستاذ عباس العقاد ما لم يقله . فيقول (القمنى) مبرراً استنتاجه بإمكانية قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة من نبوءة عبد المطلب ومبرراً انحيازه الفج لهذه النبوءة «أجار الأستاذ العقاد لنفسه وهو رجل متزن ومتوازن أن يجزم قاطعاً - بأن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق (الكلام للقمنى) التى يعينها الأستاذ العقاد هى أنه برغم عدم قراءتهم الصحيحة لإفرازات الواقع على الأقل بالنسبة لمكة فإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القدامى وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها الملك داود وما لحقها من تهويلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بإنشاء دولة عربية موحدة) الذى داعب خيال

سراة العرب وأشرافهم حتى بدا لكل منهم طيف زعامته للدولة الموحدة» (ص ٩ - ١٠).

ولأن د. القمنى قد أجاز لنفسه أن يجزم قاطعاً بأن ما قاله هو بعينه ما فهمه عن العقاد. ولخطورة ما قاله (الذى يدل على «تهويد» منابع فكرة الدولة العربية والذى يذهب إلى وصول «بدو الجاهلية» بقيادة وتخطيط عبد المطلب - وقبل ميلاد الرسول بسنوات - إلى الحل المتهود «أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» (ص ١٣) لخطورة ما قاله فقد رجعنا إلى مرجعه (كتاب «طوالع البعثة المحمدية») لنرى بأنفسنا من منهما (العقاد أم القمنى) أجاز لنفسه القطع بما لا يجوز.

وبعد مراجعة دقيقة لما كتبه العقاد فى باب «مقدمات النبوة» لم نجد ما نقله أو فهمه د. القمنى، فلا وجود - إطلاقاً - لحكايات اليهود عن مغامرات أنبيائهم القدامى أو عن دولتهم الغابرة. وإنما الموجود من الحقائق التى يعينها الأستاذ العقاد هى بنصه «أن معجزة الإسلام فى جميع مقدماته ونتائجه أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات، فإن العصية اللغوية والدينية قد آلت فى يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كما تنكر العصية الجاهلية» ولتأكيد هذه الحقائق يكمل العقاد: «إن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها فى جزيرة العرب، فمما لا نزاع فيه أن أناساً من اليهود قدموا إلى الجزيرة بلغة غير اللغة الحجازية، فاحتفظوا بلغة الدين للدين ولم يمتز عليهم زمن طويل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ويقطع العقاد: «هذه حقيقة تاريخية مسقطه لكل دعوى يتحذلق بها أدعياء العلم»^(١).

(١) عباس العقاد - مجموعة «إسلاميات» الكتاب الأول «طوالع البعثة للمحمدية» - دار المعارف - القاهرة - الطبعة ١٩٨ ص ٦١.

هذا ما قاله الأستاذ العقاد، فأين ما فهمه د. القمنى . . ؟

لا شك فى أن د. القمنى لم يرد لإجهاد عقله أو استنفار علمه بالمادة التاريخية وبنهج البحث العلمى ليفهم قول عبد المطلب فى حدود النقد الباطنى الإيجابى؛ لأن الفهم الجاد والعقلانى كان سيهدد تاريخية هذه النبوءة، وسيهدد أسطورة الدولة التى اختلقها. وهذا ما لم يقبله د. القمنى وقبل - بقصد - اقرار الحرام العلمى بالتقول على العقاد. والتضحية بأول شروط البحث العلمى وهو «الأمانة»^(١).

ولاشك - أيضاً - فى أن د. القمنى بكذبه قد أهدر - بتعمد - فرصة جيدة للاختلاف المنهجى مع قائمة فكرية كالعقاد فى رؤيته التى عبر عنها بقوله: «إن معجزة الإسلام فى جميع مقدماته ونتائجه أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات» وذلك ليثبت بالبرهان العقلى والدليل التاريخى تهافت رؤية العقاد «السلفية»، وأيضاً ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية» . . لكنه - للأسف - تهرب من فرصة الاختلاف الجاد، واكتفى بنزع جملة العقاد من نسيجها الدلالى وترقيعها بمعلومات خيالية تباين السياق «العقادى» لتناسب - بعد ترقيعها - السياق «القمنى» المنفلت من كل المعايير العلمية والثوابت التاريخية.

الذى يحتاج إلى تأكيد - بعد ما سبق وقبل ما سيأتى - وحتى لا نخلط بين نقد د. القمنى «للرؤية الاستاتيكية للتراث التى لا تربطه بواقع ما . . وتعتبره شيئاً فضائياً جاء من فراغ» واتهامه لأنصارها بالسقوط «دون وعى فى شباك التاريخ الإسرائيلى» وبين رؤيته المادية الجدلية التى انتهت به إلى نفس «شباك التاريخ الإسرائيلى»^(٢) وإلى كتابته لليهود نيابة عنهم (ونحت ضغط المادية الديالكتيكية)

(١) د. القمنى - رب الزمان - مكتبة مدبولى الصغير - القاهرة - الطبعة الاولى ١٩٩٦م ص ٦٦.

(٢) نفس المصدر - ص ٨٤.

«أمجد تاريخ» بتهويده لمنايع الدين والدولة، الذى يحتاج إلى تأكيد أن تهويد فكرة الدولة (حكايات اليهود عن دولتهم الغابرة) وحل النبى الملك (أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود) فى بداية كتابه «الحزب الهاشمى» ونحت عنوان «تأسيس ١» لم يكن سقطة أيديولوجية سقطها د. القمنى لنقول بإمكانية انحرافه عن رؤيته المادية وانزلاقه فى فضاء وفراغ الرؤية الاستاتيكية (السلفية) للتراث، وإنما (التهويد) كان بقصد استبعاد - تمهيداً لنفى - حدث «الوحى» (الغيبى).
وكبداية - تحتمها الأيديولوجية المادية - لجهلنة الإسلام بإرجاع فعل التوحيد (الدينى فى عقيدة والسياسى فى دولة) إلى منايح جاهلية أو إلى أصل مادى،
والذى لا بد أن يكون اقتصادياً لقول ماركس: مع «تغير الأساس الاقتصادى» يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى^(١)؛ ولأن الأساس الاقتصادى «الجاهلى» كان أساساً بدائياً وبدوياً لن يسعفه فى أقصدة المثلث الإسلامى فكان لا بد أن يقترف الحرام العلمى (التقول - التحريف) ليتقل إلى الحرام التاريخى - وتحديداً - كان لا بد من التهويد كمقدمة لأقصدة أسطورة الدولة.

وهنا ينقلنا - وننتقل مع - د. القمنى من الدولة كفكرة يهودية إلى الدولة كحتمية اقتصادية.

* * *

يقول د. سيد القمنى: «مع نهاية القرن السادس الميلادى نجد مكة تقف على الطريق مالكة لمركز رئاسى لاشك فيه، بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية فى يدها، وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها» (ص ١٨).

(١) لينين «ماركس - أنجلس - الماركسية» دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

فجدل السياسة الدولية، وما تبعها من تغيرات هائلة على المستوى الاقتصادى - فى رأى د. القمنى - لعب «دوراً خطيراً لصالح عرب الجزيرة وبخاصة فى يثرب ومكة حيث أخذت أوضاع الخط التجارى تضطرب وتتقلب مما أثر على بنية التركيب الاجتماعى فى المدينتين، وبخاصة مكة التى تطورت كمحطة مرور على طريق القوافل التجارية» ويتطور مكة «بدأت تضمحل فى داخلها التركيب القبلى مع إفراز لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل، وهو - عند القمنى - إفراز طيعى للاستقرار والملكية، وما يتبعه بالضرورة من صراع حول امتلاك وسائل الإنتاج ثم السلطة السياسية بعد أن اشتدت الحاجة إلى استقرار أمثل للقيام على شئون هذا العمل التجارى. وتقسيم الأدوار حول هذا العمل، ثم الحاجة إلى حراسة وحماية القوافل التجارية التى أصبحت تجارة المكين أنفسهم وأموالهم هم، وتوفير جو من الأمن العام وما يترتب على ذلك من ضرورة إنشاء جيش منظم للقيام بالأمر» (ص ٢٦) وكانت «طبقة العبيد» أهم عناصر وركائز الجيش المكى.

ولمزيد من الاستقرار والملكية والحماية «حتمت مصالح القرشيين التجارية عليهم اليقظة والاهتمام بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم، وكان هذا الوعى دافعاً لنزعة قوية من التسامح الدينى. ولنضوج ميزهم عمن حولهم من أعراب فاستضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها التجار، وقاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً فكان أن تركها أصحابها فى كعبة مكة ليعودوها فى مواسمها فكثرت المواسم المكية بالاحتفالات الدينية بالأرباب المختلفة وكثر أيضاً الخير والبركة من التجارة» (ص ٢٧).

وبتطور «المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» (ص ٢٦) فكان تركيز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة (المكية) دافعاً لتناقض الشكل القبلى والمحتوى الطبقي، وكان مفترضاً وصول

التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقي الساعى - تحت الضغط الاقتصادى - نحو التوحيد السياسى للقبائل ليواكب ويناسب توحيد مصالح الأرستقراطية التى تجاوزت حدود القبيلة واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم، ولكن كان ما وضع لدى أى باحث - فى رأى د. القمنى - أن «التفرق العقائدى وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد بفعالية فى زيادة الفرقة القبلية بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً فى سبيل المحاولات التى قامت من أجل خلق كيانات سياسية فى جزيرة العرب» (ص ٢٤).

باكتشاف هذا «العائق الدائم والمستمر» الذى أجهض محاولات تكوين كيانات سياسية موحدة فى جزيرة العرب، فقد ذهب - د. القمنى - لإزالة العائق إلى القول بأن القرشيين أخذوا «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخى الذى حتمته الظروف عليهم» (ص ٢٨) وذلك بتوحيد الأرباب فى إله - كحل وحيد - لتوحيد القبائل فى دولة.

هذا - فى كتاب «الحزب الهاشمى» - بعض ما حدث فى مكة ولمكة «مع نهاية القرن السادس الميلادى» (وقبيل الإسلام) قد التزمنا فى نقله بحرفية أقوال د. القمنى الذى استهدف منها «أقصد» فكرة الدولة. بتطعيم سياق تحليله بوقائع مشكوك فى تزمينها، وذلك ليوتر بها «دراما» صعود النجم المكى، وليصل إلى قانونه الأخطر الذى يواصل به - ليس دعم أسطورة الدولة فقط - وإنما سحب الدين من السماء إلى الأرض، ومن القرآن (الذى سيتم جهلته) إلى الاقتصاد الذى يفرز - فى حدود تطوره - التصور الإنسانى لله، فيقول د. القمنى: «عندما كان المجتمع فى الابتداء مشاعاً، كان أرباب السماء فى متعة الشيوخ تمرح، وعندما تحول المجتمع الأرضى إلى مشتركات ترأسها مجامع ديمقراطية بدائية أصبح للآلهة ذات المجامع، وعندما تم تقسيم العمل على الأرض، تحول مجتمع السماء إلى

آلهة شغيلة وآلهة للتفكير والتدبير، وعندما تمكن الإنسان من الابتكار وصنع الحديد تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين^(١) كذلك فبفعل التطور الاقتصادي تمايز المجتمع طبقياً ونحت شريحته الأرستقراطية نحو التوحد المصلحي الذي أحتاج أدلجة أفرزت اعتقاداً في إله واحد يرعى تلك المصالح ويوحد القبائل في دولة.

ولأنه - في حدود علمنا المتواضع - لم يقل أى باحث عربى أو غربى بتسبب تعدد أرباب جزيرة العرب في تفرق قبائلها، ولأن د. القمنى نفى تفرده باكتشاف هذا السبب؛ وقدمه بقوله: «واضح لدى أى باحث» مما يعنى بديهية هذا السبب؛ ولأن د. القمنى علمنا أن «البحث العلمى ليس نوعاً من الإبداع الإلهامى، والباحث العلمى لا يكتب إنشاءً قلقشندياً»^(٢) فكان ينتظر منه توثيق هذا السبب حتى لا تشوب قوله - اليقنى - شائبة القلقشندية، وحتى يضمن دخول القارئ تحت مظلة الإجماع والتسليم له بقانونية ارتباط تفرق القبائل بتعدد الأرباب وارتباط تعدد وتوحيد الأرباب بالوضع الاقتصادى، أو حتى يوفر - لنا - فرصة جادة لإمكانية اختلاف جيد على أرضية محترمة علمياً.

والمشكلة - فى رأى - ليست فى ارتباط تفرق قبائل الجزيرة بتعدد أربابها، أو حتى فى ارتباط تعدد وتوحيد الأرباب بالوضع الاقتصادى، فهذا يمكن - بدراسته - الوصول فيه إلى رأى، ولكن كل المشكلة ليست فى المختلف فيه أو عليه، وإنما كل المشكلة فى المختلف معه، فى د. القمنى نفسه الذى لم يتفق مع نفسه على «تزمين» واحد للوقائع التاريخية ولم يتفق مع نفسه على نتيجة واحدة يستخلصها من هذه الوقائع (المقدمات)، وعدم اتفاقه مع نفسه لا يتيح لنا فرصة الاختلاف معه؛ لأنه لا يتيح لنا فرصة الإمساك به متلبساً برأى واحد فى تزمين الوقائع أو فى الاستنتاج منها.

(١) د. القمنى - قصة الخلق... منابع سفر التكوين - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤ - ص ٧.

(٢) أدب ونقد - العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠م ص ١٢٠.

هنا - وقبل أن تشغلنا النتيجة «الواضحة لدى أى باحث» - نتوقف مع مشكلة تزمينه للوقائع التاريخية التى طعم بها تحليله السابق. والتى طرحها كمقدمات تؤهل القارئ لتلقى النتيجة، ولخشية الإطالة سنكتفى بتزمينه لواقعتى إنشاء جيش مكة واستضافة الأرباب فى كعبتها.

حدد القمنى - فى الفقرات السابقة - تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب بـ «مع نهاية القرن السادس الميلادى» ففى هذا التاريخ نحول مكة من كونها مجرد محطة على طريق القوافل التجارية إلى مركز تجارى تنطلق منه القوافل المكية إلى الممالك الأخرى، وترتب على هذا التحول «ضرورة إنشاء جيش منظم» لـ «حراسة وحماية قوافل التجارة التى أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم» ولزيد من الحماية والتجارة «استضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة».

هذا ما قاله فى الفصل الرابع (ص ٢٦ / ٢٧) للتدليل على الإفراز الاقتصادى «لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل» والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط وفى الفصل التالى مباشرة أعاد تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب من «نهاية القرن السادس» إلى «منتصف القرن الخامس» ومن تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أخرى مختلفة فى التاريخ وفى درجة التطور.

ففى رأيه أن مكة فى عهد قصى بن كلاب (ولد سنة ٤٠٠م) كانت «محطة مرور على طريق القوافل» ولوعى قصى الأمنى «كان الإفراز الأخطر لجدل الأحداث» فى عهده هو «بناء جيش قوى يمكنه الوفاء للملوك بالعهود وتأمين التجارة» (ص ٣٥) وأن قصى «طور فى خطته لرفع شأن دولته المكية عن طريق الكعبة واستضافتها أرباب القبائل الأخرى» (ص ٣٣).

بعد رصدنا لهذا المستوى من التزمين ولنمسك - أكثر - بعصب الحالة القمنية نلجأ إلى المراجع التى اعتمد عليها د. القمنى فى بحثه لتراجع هذه الوقائع فى لحظتها التاريخية وبإجمال شديد نقول:

* عن جيش مكة: أجمعت المراجع على أن قصى بن كلاب (فى منتصف القرن الخامس) كان يتولى لواء جيشه المكى وبعد موته تولاه ابنه عبد الدار «وتوارث بنو عبد الدار اللواء فلا يعقد لقريش لواء حرب إلا هم»^(١) حتى فتح مكة فى عهد الرسول سنة ٦٣٠ م.

* عن استضافة مكة لأرباب القبائل الأخرى فى كعبتها فالمعلومات المتوفرة لا تشير إلى حدوث هذه الاستضافة سواء فى منتصف القرن الخامس (أثناء كون مكة مجرد محطة - استراحة - على الطريق التجارى) والذى قالت به المراجع التراثية أن الاستضافة تمت فى زمن ولاية قبيلة خزاعة للكعبة والتى استمرت «ثلاثمائة سنة وقيل: خمسمائة»^(٢) أى فى حدود القرن الأول أو الثانى الميلادى والذى قام بالاستضافة من الخزاعيين هو عمرو بن لحي فيقول المسعودى: «أكثر عمرو بن لحي من نصب الأصنام (الأرباب) حول الكعبة»^(٣) وأكد ابن كثير هذا القول بقوله: «أن مكة - فى عهد قصى - تسلمت بيتهم العتيق بما أحدثت خزاعة من عبادة الأصنام ونصبها إياها حول الكعبة»^(٤) وبهذا رأى أخذت الدراسات الحديثة، فيقول د. أحمد إبراهيم الشريف: إن عمرو بن لحي عمل على «جلب الأصنام من الجهات الأخرى وإقامتها حول الكعبة حتى يرغب القبائل العربية - وبخاصة قبائل الشمال - فى الحج إلى بيت مكة للتقريب لأصنامها»^(٥).

فى ضوء هذه المعلومات نستطيع رؤية تزمين د. القمنى - المناقض - لواقعتى إنشاء الجيش المكى واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه تزمين لم يستهدف

(١) د. جواد على - المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م، ج ٤ ص ٥٩.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية - دار الحديث - القاهرة - ج ٢ ص ١٩٠.

(٣) المسعودى - مروج الذهب ومعادن الجوهر - كتاب الشعب ج ١ ص ٣٣٥.

(٤) ابن كثير - مرجع سابق - ج ٢ ص ٢١١.

(٥) د. أحمد إبراهيم الشريف - مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول - دار الفكر العربى - القاهرة - ص

ربط الوقائع التاريخية بواقعها الموضوعى بقدر ما استهدف ترقيع ذلك الواقع بوقائع متزعة من رمانها البعيد مئات السنين؛ وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبيل الإسلام) بأن ما كان فى العهد النبوى كان بفعل نقطة الاقتصاد فى رحم المجتمع المكى فى العهد الجاهلى الذى كان لا بد - فى تحليل د. القمنى - أن يصل إلى لحظة المخاض - الصراع الطبقي - ليصل إلى حل التوحيد الدينى والسياسى.

والشير فى أمر د. القمنى أنه - بجانب إشكالية التزمين - قدم مبادرة الاستضافة المكية لأرباب القبائل الأخرى بتأكيد على وجود «نزعة قوية من التسامح الدينى» لدى المكيين وختمها بقوله: إنهم «قاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً» وفى دراسة أخرى يقدم فهمه للتسامح الدينى وللبرالية التعامل المكى مع تعدد الأرباب كقاعدة «سُتْها ملاً» (سادة) قريش وقَعْدَها الأسلاف منذ قصى بن كلاب فى حرية الاعتقاد^(١) وفى ضوء هذا «التسامح الدينى» و«حرية الاعتقاد» كان يجب أن يتحول تعدد الأرباب من عامل «تفريق» للقبائل إلى عامل «تجميع» يفتح الباب لتوحيد سياسى لا يشترط أن يكون على جثة الأرباب المحتفى بهم فى كعبة مكة.

ولكن ولأنه لا يريد سوى «جهلنة الإسلام» فقد تجاهل فهمه للتسامح الدينى و«حرية الاعتقاد» ولجأ إلى فانتازيا «الأقصد» ليتسق مع ماركسيته المادية.

وليصل من «حرية الاعتقاد» و«تبنى الأرباب» إلى لحظة توتر «عقدة» فى السياق الدرامى تبرر له إعطاء «الضوء الأخضر» للقرشيين للتعامل الثورى الانقلابى مع أو ضد «التفرق العقائدى وتعدد العبادات والأرباب» لأنه «ساعد بفعالية فى زيادة الفرقة القبلية».

(١) مجلة القاهرة - العدد ١٢٣ ص ٥١.

ولأنها لحظة مفصلية فى السياق الدرامى كنا نود أن نخبرنا د. القمنى ببعض مظاهر تسبب «تعدد الأرباب» فى «الفرقة القبلىة» لعلنا نفكر بجديفة فى حتمية «توحيد الأرباب» كشرط - أو كوسيلة - لإتمام «توحيد القبائل» لكنه - للأسف - ضن علينا بما كنا نوده، وربما ضنت عليه مراجعته بما كان يتلهف عليه، ولأن هذه الـ «ربما» احتمالية ونحن نبحث عن حقيقة نبى عليها موقفنا من هذه الجزئية الخطيرة، والتى بالاتفاق أو بالاختلاف معه فيها سيتحدد الموقف من نتيجة الدولة (والدين) كحتمية اقتصادية.

لكن وكما قلت فالدكتور القمنى لا يتيح لنا فرصة الاختلاف أو حتى الاتفاق الجاد والجيد معه، ولكن الفرصة «الوحيدة» التى يمنحنا إياها هى فرصة «الاختيار» من بين نتائج المتناقضة، فهو فى دراسته «الحزب الهاشمى» التى نشرها كمقال فى مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م ص ٨) ونشرها ككتاب (الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص ٢٤، الطبعة الرابعة ١٩٩٦م ص ٦٦) يتبنى الرأى السابق والقائل بتسبب تعدد الأرباب فى تفرق قبائل جزيرة العرب، ويبنى على هذا السبب حتمية توحيد الأرباب لتوحيد القبائل فى كيان سياسى «دولة».. وفى دراسته المعنونة بـ «هل بنى الفراعنة الكعبة؟» المنشورة فى مجلة «القاهرة» (١٥ مارس ١٩٨٨م ص ٨) والتى أعاد نشرها فى كتابه «رب الزمان» (طبعة أولى ١٩٩٦م ص ٦٩) يذهب إلى عكس هذا الرأى تماماً.

فعندما رأى د. سيد كريم (عالم المصريات) أن التفرق العقائدى وتعدد الآلهة (الأرباب) لدى المصريين مثلبة ونقيصة تعيب الحضارة المصرية، فأراد - كغيره من علماء المصولوجيا - أن يترها عن نقيصة التفرق والتعدد وأن يثبت توحيدها. رد عليه د. القمنى بأن التفرق العقائدى وتعدد الآلهة فى مصر الفرعونية «كان أمراً طبيعياً سواء كان آلهة بالمشات، أم تثليثاً أو تنسيقاً كما حدث لدى الرافدين من

قدامى الساميين، ولم يكن له (لتعدد الأرباب) أثر مباشر فى تخلف اجتماعى أو حضارى، بل كانت مصر رائدة فى كافة الميادين العلمية» ومضى د. القمنى - فى رده - يعمم هذا رأى كسقانون إنسانى تاريخى فيقول: لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء فى الغرب الذى يعتقد بالتثليث أو فى الشرق الذى يدين بالاشتراكية العلمية - يسمى العالم المتقدم لإنجازاته فى العلوم الدنيوية، ولو قسناه بمنطق د. كريم لكان أشد تخلفاً أو يصبح عليه (على د. كريم) إثبات أن الأمريكان والسوفيت موحدين (لله) وهو أمر لا شك عسير».

وبالفعل لا شك فى عسر إثبات توحيد الأمريكان والسوفيت لله، وعليه فلا بد من تصديق قول د. القمنى - فى رده على د. كريم - أن تعدد الآلهة فى مصر الفرعونية وأن التثليث فى أمريكا الحديثة «لم يكن له أثر مباشر فى تخلف اجتماعى أو حضارى» وبالتالي فلا بد أن نذهب - بعقولنا - إلى أن توحيد أقاليم مصر وولايات أمريكا فى كيائين سياسيين لم يشترط - إطلاقاً - توحيد الآلهة فى إله.

والسؤال المنطقى الذى يفرض نفسه فى هذا الموضوع هو: لماذا تعدد الأرباب كان العائق الدائم والمستمر فى سبيل توحيد جزيرة العرب وبالذات قبيل الإسلام؟ ولأنه مع «تغير الأساس الاقتصادى يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى (الدينى - السياسى) كما يقول ماركس - فهل إذا قسنا الاقتصاد الإمبراطورى فى مصر والعراق - قديماً - وفى أمريكا والسوفيت - حديثاً - بالاقتصاد المكى (فى الزمن الجاهلى) سيكون الاقتصاد الإمبراطورى متخلفاً لأنه لم يوحد آلهة هذه الدول كمقدمة - لازمة - لتوحيد أقاليمها وولاياتها فى دولة، أم أن التوحيد الدينى للأرباب فى إله ابن التخلف الاقتصادى والحضارى. إذا قلنا بالحقيقة التاريخية أن جزيرة العرب بكل المقاييس (الاقتصادية - الحضارية - السياسية) كانت متخلفة عن إمبراطوريات مصر والعراق وأمريكا والسوفيت؟

وأخيراً: ما يبدو لنا الآن أن تحليل د. القمنى فى كتابه «الحزب الهاشمى» يذهب بنصوصه ودلالاته إلى منطقة شائكة اضطرتة إلى خلط الأوراق - وهو عالم بما يفعل - تحقيقاً لهدف مقصود هو فرض أسطورة الدولة وحل النبى الملك - فى البداية - كغاية عربية استلهمت من التراث اليهودى وحتمها الاقتصاد المكى؛ ليدور عقل القارئ فى الطريق المرسوم له أن الدولة والرسول والدين آليات توسل بها «الحزب الهاشمى» فى صراعه مع «الحزب الاموى».

وهذا ينقلنا - بقوة - إلى خطة «الحزب الهاشمى» الفريدة لمحاولة التعرف على حقيقتها.

(٣)

الحزب الهاشمي - الرسول -

انتهى «أهل التاريخ» الذين خبروا مراجع التاريخ العربى الذى يفصل بين زمن حدوث وقائعه وتدوين رواياته مئات السنين، انتهوا إلى وجوب «دراسة الرواية (التراثية) على حذر، والتفتيش - على قدر الإمكان - عن روايات متعددة» وذلك «للمقارنة والمقابلة»^(١) ولعدم وجود المنبع القديم المكتوب والمعاصر للوقائع الجاهلية لتفقوا على أنه لا يسع الباحث إلا أن يقرأ هذه الروايات بتحفيظ شديد و«أن يتردد كثيراً فى أخذها كحقائق تاريخية أو حتى كروايات موثوق منها»^(٢).

ولكن . . . د. القمنى تجاهل هذه الخبرة التى نظنها أصبحت ملزمة للباحثين فى التاريخ العربى وللمتعاملين مع مراجعه، وتعامل مع الروايات التراثية عن الصراع الهاشمى - الأموى «كروايات موثوق منها» و«كمعطى جاهز له» لا يحتاج منه إعمال أدوات البحث العلمى فى هذه الروايات لتدقيقها وتنقيتها من الخطأ الذى - حتماً - سيهدد نتائجه بعدم الدقة، وأيضاً تعامل مع الصراع الهاشمى - الأموى (نفسه) كحقيقة تاريخية لا يجوز اختبارها بالشك فيها، فلم يؤرقه - علمياً - سكوت ابن اسحاق وابن هشام وابن سيد الناس وابن كثير عن ذكر هذا الصراع فى مؤلفاتهم التى تصنف ككتب «أصول» فى التاريخ العربى، ولم يشر - مجرد إشارة - إلى شك وتشكيك «أهل التاريخ» (مثل د. أحمد إبراهيم الشريف فى كتابه «مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول» (ص ١٤٥) ود. حسين مؤنس فى

(١) د. جواد على - المفصل فى تاريخ قبل الإسلام - ج ٥ ص ٣٤٢.

(٢) د. أحمد إبراهيم الشريف - مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول - ص ٤ / ٥.

مقدمة تحقيقه لكتاب المقریزی «النزاع والتخاصم فيما بين بنی أمیة وبنی هاشم» (ص ٦) فی تاریخیه هذا الصراع، والخطیر فی أمر د. القمنی أن حاسته البحثیه والنقدیه لم یستفرضا تناقض من قالوا بتاریخیه الصراع بین هاشم ابن عبد مناف وأمیه بن عبد شمس بن عبد مناف، فقد أكدوا «أن هاشماً وعبد شمس توأمان» وفی ذات الصفحات أكدوا أنه «كان لهاشم یوم مات خمس وعشرون سنة»^(١) وبالتالي لم یسأل «إذا كان عبد شمس (والد أمیه) توأم هاشم». فكم تكون سن أمیه حین صارع عمه؟.

ولأن د. القمنی تجاهل کل ما سبق؛ لأن کل ما سبق كان سیعقلن روايته للصراع الذی انتقاه من بین «ألف وسبعمائه حرب» وصراع^(٢) لیكون شرارة البدء لتحریک المجتمع المکی علی جسر الدین (الوسيلة) نحو الدولة (الغایة) فنحن قبل أن تستوقفنا تفاصيل الخطة الهاشمية، نرى أهمية تقديم حديثنا عن الخطة ببعض الملاحظات السريعة علی رواية د. القمنی لوقائع الصراع، وهی ملاحظات أحسبها قادرة علی وضع أیدینا علی حقیقة الصراع الذی أرجع مقدماته إلى زمن قصی بن کلاب.

یقول د. القمنی باستلاء قصی علی السلطة بعد تحریر مكة من الخزاعیین «استطاع أن یجمع بین یدیه کل الوظائف الرئیسية والدينية والتشريعية فكان أول سید مطلق النفوذ فی دولته الصغیرة مكة» (ص ٣٥) و«إیماناً منه بفردية الحكم المطلق وحتى لا تتفرق مكاسبه وتتناثر ترك قصی بن کلاب کل سلطاته ووظائفه وستته الذکیة لولده البکر عبد الدار دون أخیه عبد مناف ورحل إلى عالم الأسلاف بعد أن أسس لقریش دولتها الواحدة فی مكة، ولكن قصی ما كان یعلم أن الحقد

(١) البلاذری - أنساب الاشراف - تحقیق د. محمد حمید الله - دار المعارف - القاهرة - ج ١ ص ٦٣.

(٢) د. جواد علی - مرجع سابق - ج ٥ ص ٣٤٢.

سيتملك قلب عبد مناف على ملك عبد الدار وما حظى به من تشريف» (ص ٣٧) ونتوقف قليلاً مع هذه المقدمات.

أولاً: ذكر القمى «عبد مناف» فقط فى قرار الحرمان من وظائف وسلطات قصى وتناسى ذكر «عبد شمس» و«عبد» ابنا قصى وكان قصى منحهما من سلطاته ومكاسبه ما جعل د. القمى يخص عبد مناف بالحرمان من سلطات والده وبالحقد على أخيه عبد الدار.

ثانياً: نقل د. القمى عن كتاب «البداية والنهاية» ما يوثق به قوله السابق، ولم ينس التدخل فى رواية ابن كثير للخبر بحذف سبب منح قصى كل سلطاته ووظائفه لولده البكر عبد الدار دون أخوته؛ لأن د. القمى رأى فى ذكر السبب التاريخى إفساداً لخطّة تصعيد الصراع.

يقول ابن كثير: «لما كبر قصى فوُضَّ أمر هذه الوظائف التى كانت إليه من رئاسات قرىش وشرفها من الرفادة والسقاية والحجابه واللواء والندوة إلى ابنه البكر عبد الدار، وكان أكبر ولده، وإنما خصصه بها كلها؛ لأن بقية إخوته عبد مناف وعبد شمس وعبد، كانوا قد شرفوا فى زمن أبيهم وبلغوا فى قومهم شرفاً كبيراً فأحب قصى أن يلحق بهم عبد الدار فى السؤدد فخصصه بذلك. فكان إخوته لا ينازعونه فى ذلك. فلما انقرضوا تشاجر أبناؤهم»^(١) وراجع «الحزب الهاشمى» الطبعة الأولى (ص ٣٧) والطبعة الرابعة (ص ٨٩).

ثالثاً: أخفى د. القمى رضاء الإخوة الثلاثة أبناء قصى بحكم أبيهم بتوريث أخيه عبد الدار سلطاته ووظائفه، فبجانب ما ذكرناه من قول ابن كثير: «كان إخواته لا ينازعونه فى ذلك» يقول ابن هشام: «أقامت على ذلك (الإرث) قرىش معهم (أبناء قصى) ليس بينهم اختلاف ولا تنارع»^(٢).

(١) ابن كثير - البداية والنهاية - ج ٢ ص ٢١٣.

(٢) ابن هشام - السيرة النبوية - تحقيق محمد شحاته إبراهيم - دار المنار - القاهرة ج ١ ص ٧١.

بعد هذه الوقفة السريعة مع مقدمات (جذور) الصراع نواصل المضي مع رواية د. القمى لدراما الصراع، يقول: «قام أبناء العمومة يستعدون القبائل على بعضهم، وتجمع بنو عبد مناف مع مؤيديهم فى حلف المطيبين، فرد عليهم بنو عبد الدار بحلف الأحلاف وتجمع الفريقان للقتال من أجل السيادة على مكة» (ص ٣٧).

وبانتزاع أبناء عبد مناف ألوية الشرف (السقاية - الرفادة) من بنى عبد الدار انتهى الصراع - وفى رأى د. القمى.. ولد صراع جديد داخل بيت عبد مناف؛ لأن السقاية والرفادة «استقرت فى يد هاشم بن عبد مناف دون بقية إخوته، لذا فما إن رحل عبد شمس عن الدنيا حتى ساورت ولده أمية الأطماع فى أخذ ما بيد عمه (هاشم) من ألوية الشرف بالقوة» (ص ٣٩) ويكمل: «وكادت الحرب تقطع صلات الرحم وتهدر الدم الموصول، ومرة أخرى تفادى القوم الكارثة، فرضوا بالاحتكام إلى كاهن خزاعى، فقضى الكاهن بنفى أمية بن عبد شمس عشر سنوات» (ص ٣٩) هذه هى رواية د. القمى لأصل الصراع الهاشمى - الأموى ومرة أخرى نتوقف مع وقائع الرواية القمنية لتفادى الكارثة العلمية ونرضى بالاحتكام إلى العقل والوثيقة.

أولاً: أخفى د. القمى سبب استقرار الألوية فى يد هاشم بن عبد مناف دون شقيقه وتوأمه عبد شمس، قال ابن هشام عن سبب زهد عبد شمس (والد أمية) فى اقتسام ألوية الشرف أنه كان «رجلاً سفاراً قلما يقيم بمكة، وكان مقللاً (فقيراً) ذا ولد، وكان هاشم موسراً»^(١).

ثانياً: أخطأ فى قوله: «فما أن رحل عبد شمس عن الدنيا حتى ساورت ولده أمية الأطماع فى أخذ ما بيد عمه» ولنمسك بخطأ د. القمى نتعرف من ابن كثير

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٧٣.

والطبرى على ترتيب موت الإخوة الأربعة أبناء عبد مناف: «كان أول بنى عبد مناف هلكاً (موتاً) هاشماً بغزة من أرض الشام، ثم عبد شمس بمكة، ثم المطلب بردمان من أرض اليمن، ثم نوفلاً بسلمان من ناحية العراق»^(١). ومن هذا الترتيب نخرج بأن هاشماً مات فى حياة عبد شمس، وزهد عبد شمس أيضاً فى ألوية الشرف، وحل محله شقيقه الأصغر «المطلب» ولم يصلنا نص تاريخى يوحى بغضب - ولن نقول بثورة - عبد شمس على أخيه هاشم أو المطلب.

والسؤال الذى يفرض نفسه: لماذا أمات (د. القمنى) عبد شمس قبل هاشم؟ والثابت تاريخياً أنه مات بعده.. ولماذا جعل ثورة أمية بن عبد شمس على عمه هاشم بعد رحيل والده عن الدنيا..؟ والثابت أن ثورة أمية كانت فى حياة والده، والحكم بطرده من مكة صدر فى حياة والده أيضاً، ولم يخرج الأب عن الإجماع المكى بطرد ولده أمية (هذا إذا قلنا - فرضاً - بحقيقة الصراع).

ثالثاً: لم يكتف د. القمنى بما سبق - رغم شذوذه - لكنه تعتمد الوصول بالشذوذ العلمى والمعلوماتى إلى متناه فهجم على عقولنا «البيسطة» شاهراً معلومة جديدة «تنويرية» يقول فيها: «يتضح لنا وعى عبد المطلب السياسى وبعد نظره وحسه القومى فى قيادته وفداً إلى اليمن برفقة ابن أخيه أمية قبل النزاع المشار إليه» (ص ٤٥).

وشذوذ هذه المعلومة «التنويرية» لا يكمن فقط فى حديثها عن الحس القومى.. وإنما يكمن فى نسفها لكل ما قاله د. القمنى عن صراع هاشم وأميه، وتأكيدا أن الصراع وقعت وقائعه «بعد» رحلة عبد المطلب «برفقة ابن أخيه أمية».

فالثابت أن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ليس «عم» أمية بن عبد شمس بن عبد مناف؛ لأن عبد شمس (والد أمية) «شقيق وتوأم» هاشم (والد عبد

(١) ابن كثير ج ٢ ص ٢٥٨ - الطبرى - تاريخ الزمزم والملوك - دار الريان - القاهرة - ج ١ ص ٥٠٥.

المطلب) ولم يكن - فى التاريخ - ولن يكون - فى العقل والمنطق - عبد المطلب شقيقاً لعبد شمس ليكون «عماً» لأمية؛ لأننا لو قلنا بهذا الشذوذ «التنويرى» لوجب علينا ليس قط إسقاط وقائع الصراع بين هاشم وأميه من صفحة ٣٩ من كتاب د. القمنى وإنما لوجب إسقاط شخصية هاشم من التاريخ ليحل محله ابنه عبد المطلب فى عمومته لأميه، وليتقل نزاع وصراع وثورة أميه من زمن هاشم ليوضع فى زمن عبد المطلب وليكون مع وضد عبد المطلب و«بعد» الرحلة «القومية» إلى اليمن.

أمام هذا المستوى من الكتابة الشاذة والموصوفة - زوراً - بأنها محاولة لإعادة «قراءة ذلك التاريخ قراءة أخرى، تربط النص بالواقع، وتعيد النتائج إلى مقدماتها وأصولها الحقيقية لا الوهمية من أجل تشكيل بنية العقل ومنهجه»^(١) أنفق تماماً مع د. القمنى على أن قراءته لذلك الصراع «قراءة أخرى» ولكن فى خروجها عن وعلى «العقل والمنهج» واستهدافها تشويه «بنية العقل» بهذه المعلومات «القلقشندية» وكل ذلك ليتلقى القارئ باستسلام - وبدون قلق السؤال - «الخطة الهاشمية» التى وضعها ونفذها «الييت (الحزب) الهاشمى» وللدقة التى اختلقها د. القمنى.

وحتى لا نستهلك المساحة فى كشف الأخطاء الطلائية الكثيرة ندخل مباشرة إلى «الخطة» التى أراد القمنى - بشذوذه - أن يوصلنا إليها. وبوصلنا إليها نتعرف - أولاً - على ملامحها كما أراد القمنى أن نراها.

مهد القمنى لحديثه عن «الخطة الهاشمية» (بجانب ما سبق) بتقعيد قاعدة أن الدور التاريخى لمكة منذ قصى بن كلاب (مؤسس دولة مكة فى منتصف القرن الخامس الميلادى - والجد الرابع للرسول) «قد تم وفق خطة مرسومة مدروسة منظمة قامت على أساس من وعى سياسى نافذ، هادف نحو غاية وسائلها الدين (...) والمال» (ص ٣٥).

(١) د. القمنى - الحزب الهاشمى - الطبعة الرابعة ١٩٩٦م ص ٩.

ولأن قصى توسل بالدين الوثنى «لرفع شأن دولته المكية» (ص ٣٣) والمطلوب حسب ظروف بداية القرن السابع الميلادى أن يكون التوسل بدين توحيدى لإنشاء دولة عربية موحدة. فقد ابتدأ د. القمنى قراءته لحركة الدور المكي فى التاريخ بتحديد الغاية الهاشمية ونسب إعلانها إلى عبد المطلب (حفيد قصى - والجذ الأول للرسول) «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» وأشار - للتحديد - إلى «أبنائه وحفدته» (ص ٩) وابتكر ما أسماه بـ «الحزب الهاشمى» لتحريك الغاية والخطوة المرسومة والمدروسة والمنظمة فى الواقع الجاهلى ولتخليق «وسيلة» الدين.

و«الحزب الهاشمى» وجد كنتيجة للصراع الأخرى بين أبناء قصى «عبد مناف مع شقيقه عبد الدار» (ص ٣٧) وتوارثه الأبناء والأحفاد «أمية مع عمه هاشم» (ص ٣٩) إلا أن الحزب فى بداياته لم يكن فاعلاً بشكل جذرى؛ لأنه - فى أهدافه - كان ملتزماً بخط قصى (الجذ) ويدور فى دائرته الوثنية. لذلك كان الصراع يحل سلبياً «حرصاً على المصالح التجارية وما سبق وحققه قصى من هبة لقريش» (ص ٣٨).

وبتولى عبد المطلب بن هاشم أمر «الحزب الهاشمى» بعد موت عمه «المطلب» الذى «رحل تاركاً استكمال المهمة الجليلة لعبد المطلب» (ص ٤٣) فقد نقل الصراع مع أبناء عمومته «البيت الأموى» من المناوشات المحدودة إلى المواجهة الشاملة، وبتعبير د. القمنى «من التكتيك إلى الأيديولوجيا» (ص ٤٢) واستكمالاً للمهمة الجليلة أو للخطوة المرسومة بدأ عبد المطلب «فى وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه» (ص ٤٥) ارتكزت على وأدت إلى:

أولاً: تحديد الداء ووصف الدواء «والدواء (المكى - العربى) فرقة قبلية عشائرية والأسباب تعدد الأرباب وتمائيل الشفعاء» وتوصله إلى أن الدواء من داء «الفرقة

القبيلية» يكمن فى إزالة أسبابه «تعدد الأرياب» فهم يجمع القلوب عند إله واحد» (ص ٤٦) و«انطلق عبد المطلب يؤسس ديناً جديداً»^(١) كخطوة أولى فى اتجاه الدولة.

ثانياً: ملء المساحة الفاصلة بين نقطة الوسيلة (الدين) ونقطة الغاية (الدولة) بحركة جماهيرية تكون بمثابة الجناح الدينى للحزب الهاشمى. وبالفعل - فى رأى د. القمنى - «فقد أتت مخططات عبد المطلب أثمارها واتبعه كثيرون»^(٢) كونوا حركة الخفاء «حتى شكلوا تياراً قوياً خاصة قبل ظهور الإسلام بفترة وجيزة» (ص ٥٤) وكان عبد المطلب هو «أستاذ الحنيفية الأول» و«الرجل الأول» فى حركة الخفاء (ص ٦٣).

ثالثاً: لبقى أمر التنفيذ - كما فى أمر التخطيط - محصوراً فى البيت الهاشمى ولتوصله - مع غيره - إلى «أنه لا حل (للفرقه القبيلية) سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» ولعلم «عبد المطلب اليقيني المسبق بأن حفيده محمد هو نبي الأمة» (ص ٤٩) فقد سعى (تنفيذاً لقول الحبر اليهودى) لتحقيق هذا «اليقين» على أرض الواقع بالزواج من بنى زهرة لأن فيهم «الملك والنبوة» (ص ٥٢).

بوضعه لهذه الايديولوجية استطاع عبد المطلب «ذاك العبقري الفذ» أن يغير - بجذرية - الواقع العربى الجاهلى، وأن يؤثر - بعمق - فى «كل» المستقبل الإنسانى بدوره التأسيسى للدين (الحنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية) ولنبوة حفيده (محمد).

ود. القمنى بتخيله لعبد المطلب بهذا الدور الفريد والذى يحسر ويحصر دور

(١) مجلة - مصرية - العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦ م ص ١٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٣.

حفيدة في دائرة التنفيذ المحدودة والمحددة بما أسسه «الجد» يدفعنا - أولاً - إلى الإقرار بحقه الكامل في السؤال والبحث وأن مجرد (في إجابته) الحفيد (محمد) من الهالة التي تخيلها السلف - بمثابة - وصدقها الخلف - بتقليدية - وأن يعيد كل ما ظنناه محمدياً أو إسلامياً إلى الجد - عبد المطلب - ويدفعنا - ثانياً - وقبل أن ننحاز مع أو ضد ما تخيله د. القمني وخيله في كتابه، أن نترث قليلاً وأن نفكر بعقل في نقطتين جوهريتين أظنهما ستمكنا من الإمساك بحقيقة ما تخيله د. القمني. وهل ما تخيله هو فعلاً «اقتحام جريء وفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة»^(١) أم هو اقتحام ماركسي متهور لإظلام منطقة حرص من سبقوه على أن تظل منيرة؛ لأنها إيماننا (العقلي والقلبي) وسلاحنا الوحيد والرادع لتار العولة..؟

النقطة الأولى: عن دور عبد المطلب التأسيسي للدين؛ لأنه في حدود علمنا أن تراث البيت الهاشمي. أو ما أسماه د. القمني بـ «الحزب الهاشمي» يخلو من الثورة العقيدية ومن الأفكار الانقلاية والمضادة للتعددية الوثنية لالتزام البيت (الحزب) بسنة الجد قصي الذي «أقر للعرب ما كانوا عليه (من وثنية) وذلك أنه كان يراه (التعدد الوثني) ديناً في نفسه لا ينبغي تغييره»^(٢) وأن «الأيديولوجية الهاشمية» تركز على وتنطلق من «ملة عبد المطلب» كأساس؛ ولأن عبد المطلب - في كتاب د. القمني لم ينقلب على سنة جده قصي سواء الدينية أو السياسية (ص ٤٥) فالذي يجب أن نبحث فيه هو دليل د. القمني الذي استدل به على تاريخية «الملة التوحيدية» التي أسسها عبد المطلب.

يقول د. القمني إن عبد المطلب بعد أن حدد الداء (الفرقة القبلية) ووصف

(١) ردب ونقد - العدد ٤٩ ص ١٢٨.

(٢) ابن هشام - ج ١ ص ٦٨.

الدواء (توحيد الأرباب) «انطلق يضع أسس فهم جديد للاعتقاد. وهم يجمع القلوب عند إله واحد، يتميز بأنه يلغى التماثيل والأصنام وغيرها من الوساطات والشفاعات؛ لأنه لا يقبل من أحد وساطة ولا شفاعة إلا العمل الصالح» (ص ٤٦) وبيقينية يقول بأن «ابن كثير يؤكد أن عبد المطلب كان مؤسساً لملة واعتقاد، فيروى عن ابن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي وقتادة - عن ديانة أبي طالب بن عبد المطلب - هو على ملة الأشياخ هو على ملة عبد المطلب» (ص ٤٧).

يذهب د. القمى - هنا - إلى أن لعبد المطلب ملة لم يعتقدها فقط وإنما «كان مؤسساً» لها ويقطع بأن ما ذهب إليه هو نفس ما يؤكد ابن كثير بما رواه عن ابن عباس، ولتفق أو نختلف معه على صواب أو خطأ ما ذهب إليه نبداً بدليله النقلى.

فى كتابه «البداية والنهاية» وفى فصل بعنوان «وفاة أبى طالب عم رسول الله» وفى تعليقه على قوله تعالى: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» [القصص: ٥٦] يروى ابن كثير: «قال عبد الله بن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي وقتادة: إنها (الآية) نزلت فى أبى طالب حين عرض عليه رسول الله أن يقول لا إله إلا الله. فأبى (أبو طالب) أن يقولها وقال: هو على ملة الأشياخ، وكان آخر ما قال: هو على ملة عبد المطلب»^(١).

ومن سياق ما رواه ابن كثير نفهم أن الحفيد (عبد الله بن عباس ابن عبد المطلب) روى أن عمه (أبا طالب) رفض أن يقول بلا إله إلا الله، وتمسك (ضد هذه الملة التوحيدية) بملة الأشياخ (آباء البيت الهاشمى) وبملة عبد المطلب التى حسب ظاهر وباطن السياق لا تقول (أى لا تؤمن) بلا إله إلا الله. وموقف (رواية) الحفيد (ابن عباس) استشهد به ابن كثير لتأكيد موقفه الذى سجله فى أكثر

من موضع فى كتابه . فمثلاً فى الفصل الذى خصصه لتناول وفاة آمنة أم رسول الله يقول بثقة: إن «عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية»^(١) وهو موقف حاد فى تناقضه مع ما قاله د. القمنى ولا يبيح له الوصول بخياله - مهما كان واسعاً - إلى هذا الحد من الشذوذ الاستثنائى الذى لا يستند على علم أو منهج أو حتى عقل .

هذا عن الدليل النقلى الذى عمد فيه د. القمنى إلى الإسقاط والحذف لأن المحذوف كان ممكناً - كما رأينا - أن يتعارض مع فروض الكاتب وما يريد الوصول إليه - وللدقة - ما يريد توصيل القارئ إليه، أن عبد المطلب لابد أن يكون متديناً، والأهم من التدين - كحالة فردية - أن يكون مؤسساً لملة (دين - اعتقاد) توحيدية لتكون الأساس «الجاهلى» لإسلام الحفيد «محمد» .

النقطة الثانية: عن علم عبد المطلب بنبوة حفيده وسعيه لتحقيق هذا العلم، وبدون أن نفرق عقل القارئ بتعريفات لمصطلحات «العلم» و«الأسطورة» و«الحقيقة» و«الوهم» التى قالها د. القمنى عن كتابه، وقيلت عنه بلا تحديد دلالى، وربما يقصد إرهاب القارئ، ندخل مباشرة فى المادة المعلوماتية التى انتقاها د. القمنى ونقشها - بلا نقض أو حتى تحفظ - كمعلومات «متواترة» لم تشبها «الأسطورة» التى - فى رأيه - شابت الوقائع الجاهلية بزيادة هائلة ومكثفة «عند تدوين التراث الإسلامى فى سجلات الإخباريين» .

أول هذه المعلومات ما نقله عن «اللقاء السرى الذى تم بين عبد المطلب وبين سيف بن ذى يزن (الملك اليمنى) قال سيف لعبد المطلب: «إنى مفوض إليك من سر علمى أمراً غيرك كان لم أبح له به، ولكنى رأيتك موضعه فأطلعتك عليه، فليكن مصوناً حتى يأذن الله فيه» إلى أن يقول: «إذا ولد مولود بتهامة بين كتفيه

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٥ .

شامة كانت له الإمامة إلى يوم القيامة (...). هذا حينه الذى يولد فيه، يموت أبوه وأمه ويكفله جده وعمه. وقد وجدناه مراراً والله باعته جهاراً وجاعل له منا أنصاراً (المقصود هنا أهل يثرب فهم من أصل يمنى) يعزبهم أوليائه. ويذل بهم أعداءه. ويفتح كرائم الأرض، ويضرب بهم الناس عن عرض، يخمد النيران ويكسر الأوثان، ويعبد الرحمن، قوله حكم وفصل، وأمره حزم وعدل، يأمر بالمعروف ويفعله، وينهى عن المنكر ويبطله، والبیت ذی الطنب والعلامات والنصب إنك يا عبد المطلب لجده من غیر كذب. فخر عبد المطلب ساجداً» (ص ٥١).

اعتمد القمنى هذه المعلومة للتدليل على علم عبد المطلب «التفصيلي» بنبوة حفيده وبكل مراحل حياته من موت الأب والام وكفالة الجد والعم (تحديداً) ومن بعثه، وجهر بالدعوة، واضطهاد وهجرة (إلى يثرب تحديداً) وانتصار للدعوة وفتوحاته الإسلامية، ولاعتماد هذه المعلومة أغلق نافذة السؤال وأوصد أبواب الشك أمام عقله. وذلك ليفتح نوافذ وأبواب النقل بلا عقل للمعلومة الثانية للتدليل على سعى عبد المطلب لتحقيق «علمه اليقيني المسبق» بنبوة حفيده (محمد) فينقل عن العباس: «قال عبد المطلب: قدمت من اليمن فى رحلة الشتاء فترلنا على حبر من اليهود يقرأ الزبور. فقال: من الرجل؟ قلت: من قريش. قال: من أيهم؟ قلت: من بنى هاشم. قال: أتأذن لى أن أنظر إلى بعضك. قلت: نعم ما لم يكن عورة، قال (عبد المطلب): ففتح إحدى منخري فنظر فيها ثم نظر فى الأخرى. فقال (الحبر): أنا أشهد أن فى إحدى يديك ملكاً وفى الأخرى نبوة، وإنما نجد ذلك (أى كلا الملك والنبوة) فى بنى وهرة. فكيف ذاك؟ قلت: لا أدرى. فقال: إذا تزوجت فتزوج منهم. فلما رجع عبد المطلب إلى مكة تزوج هالة بنت وهيب بن عبد مناف، فولدت له حمزة وصفية، وزوج ابنه عبد الله آمنة بنت

وهب أخى وهيب. فولدت له رسول الله فكانت قريش تقول: فلح عبد الله على أبيه. أى فاز وظفر. ثم رأيت فى أسد الغابة أن عبد المطلب تزوج هو وعبد الله (ابنه) فى مجلس واحد. وجار أن يكون الملك والنبوة اللذان تحدث عنهما الخبر هما نبوته وملكه ﷺ لأنه أعطيهما» (ص ٥٢) وأشار إلى مرجعه «السيرة الحلبية ج ١ ص ٧٣».

صدّق د. القمنى (الذى يعتمد العلم لا الأساطير) عملية «قراءة كف» عبد المطلب كعملية تنبؤية فذة تستحق الاحتفاء بها والاستناد عليها للبرهنة على حقيقة «علم» وتاريخية «سعى» عبد المطلب لإنجاح عملية «قراءة الكف» بزواجه «لما رجع» من بنى زهرة بن كلاب (شقيق قصي). وكعملية تالية ومكملة ومؤكدة لما تم فى «اللقاء السرى» بين عبد المطلب وسيف بن ذى يزن. لذلك لم يسأل (كباحث) عن كيفية معرفة الخبر اليهودى بكمون «الملك والنبوة» فى دماء بنى زهرة. واكتفى (كمادى - عقلانى - علمى) بتصديق وجود «الملك والنبوة» فى خطوط كف عبد المطلب. وهذا حقه الذى أقرنا - ونقر - به.

ولكن المفزع فى أمر د. القمنى أنه لم يكتف برفض استخدام حقوقه كباحث بالسؤال، لكنه رفض - بسكوته - فكرة تفكير مصدر المعلومة (الحلبى) فى عملية «قراءة الكف» وهذا ما اكتشفناه ونحن نراجع المعلومة فى السيرة الحلبية، فبجانب ممارسته لعادته بدس العبارة الأخيرة «وجار أن يكون الملك والنبوة.. إلخ» فى كلام الحلبي تجاهل د. القمنى - تماماً - التساؤل القلق والملاصق لعبارة «أن عبد المطلب تزوج هو وعبد الله فى مجلس واحد» يقول الحلبي: «قيل: وفيه (خبر زواج عبد المطلب وابنه فى ليلة واحدة من بنى زهرة) تصريح بأن عبد الله كان موجوداً حين قال الخبر لعبد المطلب أن النبوة موجودة فيه. فكيف تكون موجودة (فيه) مع انتقالها لعبد الله؟» ويزداد قلق الحلبي فيقول: «من أين أن عبد المطلب تزوج هالة

عقب مجيئه من عند الحبر حتى يكون قول الحبر لعبد المطلب، وفيه أن هذا لا يحسن إلا لو كانت أم عبد الله من بنى زهرة^(١) وهذا ما لم يكن لأن أم عبد الله هي «فاطمة بنت عمرو من بنى مخزوم» وبمخزومية أم عبد الله وبزواجه مع والده في مجلس واحد يبقى تساؤل الحلبي عن كيفية انتقال الملك والنبوة من عبد المطلب إلى عبد الله يطارد القمنى باحثاً عن إجابة علمية وليست أسطورية ولأن الكف المقروءة هي كف عبد المطلب. ولأن «حمزة» هو ثمرة رواج عبد المطلب من بنى زهرة ولأن د. القمنى اعتمد هذه الأسطورة كدليل تراثي على «سعى» الجدد لتحقيق نبوة الحفيد فهل سيذهب مع دلالة الأسطورة إلى أحقية حمزة بن عبد المطلب بالملك والنبوة؟

ونقف عند هذا الحد الذي نظنه قد وضع عقولنا - بيقين - على أسطورية دور عبد المطلب في تأسيسه للدين. وعلمه وسعيه لتحقيق نبوة حفيده، ووضع عقولنا على حقيقة أن د. القمنى لم يقصد إعلاء شأن عبد المطلب (الجد) بقدر ما تعمد - ومع سبق الإصرار والترصد - جهلته الدين والنبوة وذلك كخطوة ثانية في انقلاب د. القمنى على الثوابت التاريخية.

(١) الحلبي - السيرة الحلبية - دار المعرفة - بيروت - ج ١ ص ٧٣.

(٤)

القرآن

راجعنا فى الفصلين السابقين قانونية «ارتباط توحيد القبائل بتوحيد الأرباب» وحقيقة «سعى» عبد المطلب لتحقيق «علمه اليقينى المسبق» بنبوة حفيده محمد وخرجنا بخرافية هذا الارتباط واستحالة العلم والسعى الهاشمى، والآن نأتى إلى موقف د. سيد القمنى من الرسالة (القرآن).

وللعلم نشير إلى أن ما سنراجع - هنا - هو «جزء» من «كل» موقف د. القمنى من القرآن؛ لأن «كل» موقفه مفرق فى كتبه ودراساته التى خلص فيها إلى أن «الأسطورة» و«اليهودية» - كمنايع قبل إسلامية - شكلتا بعض الوعى المعرفى المطروح فى سورة، ونحن - كما قلنا - خصصنا هذه الأوراق لمراجعة كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» الذى أضاف فيه - إلى «الأسطورة» و«اليهودية» - «المنبع الشعرى» الذى وجد القمنى فى قاموسه الشعرى - اللغوى (السابق للإسلام) المنبع «الجاهلى» للصياغة القرآنية. وهذا المنبع هو شعر أمية بن أبى الصلت.

وأمية. كما قدمه د. القمنى فى كتابه هو «أمية بن عبد الله ابن أبى الصلت الذى تصله أمه رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف ببيت عبد مناف بن قصى» (ص ٦٩) وجده «أبو زمعة» حليف عبد المطلب ورفيقه فى رحلته القومية إلى اليمن (ص ٤٥) وبجانب النسب والتحالف استطاع أمية - رغم تنافس الخنفاء - أن يحتل مكانة بارزة كواحد من «تلامذة الحنيفة الكبار» (ص ٦٣) بعد عبد المطلب «أستاذ الحنيفة الأول» وزيد بن عمرو بن نفيل الذى «يعد ثانى الرواد الحنيفين أثراً وأكثرهم خطراً بعد عبد المطلب» (ص ٥٦) و«حرم على نفسه الخمر

وتجنب الأصنام وصام والتمس الدين، وذكر إبراهيم وإسماعيل وكان أول من أشاع بين القرشيين افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بعبارة: باسمك اللهم - استعملها النبي محمد ثم تركها واستعمل بسم الله الرحمن الرحيم - وقد روى الإخباريون قصصاً عن التقاء أمية بالرهبان وتوسمهم فيه أمارات النبوة وعن هبوط كائنات مجنحة شقت قلبه ثم نظفته وطهرته تهيئة لمنحه النبوة» (ص ٦٩).

و«يعتبر أمية أحسن الخنفاء حظاً في بقاء الذكر، فقد بقى كثير من شعره، وحُفِظَ قسط لا بأس به من أخباره، وسبب ذلك (ينقل عن د. جواد على - بتحريف) هو بقاؤه إلى ما بعد البعثة واتصاله بتاريخ النبوة والإسلام اتصالاً مباشراً وملاءمة شعره بوجه عام لروح الإسلام. برغم أنه حضر البعثة ولم يسلم ولم يرض بالدخول في الإسلام؛ لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة ويكون مختار الأمة وموحدها. ولذلك برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافراً بالأوثان وبالإسلام» (ص ٧٠).

بجانب ما سبق. فأمية - في رؤية د. القمى - ليس كأي فرد - قاعدى - فى جيش الخنفاء، لكنه واحد من أهم مجتهديهـم لاستطاعته - بتفرد - نحت قاموسه الشعرى - اللغوى الذى مكّنه باقتدار من صياغة تعاليم ملة عبد المطلب الحنيفية. لذلك ينقل بانبهار من شعر أمية حول عقيدته فى البعث والحساب:

باتت همومى تسرى طوارقها	أكف عينى والدمع سابقها
مما أثنانى من اليـسقين ولم	أوت برأة يقصى ناطقها
أم من تـلفى عليه واقدة الذ	ار محيط بهم سرادقها
أم أسكن الجنة التى وعد الأب	رار مصفوفة لمارقها. . إلخ (ص ٦٩)

وفى رب الحنيفة، ينقل:

إله العالمين وكل أرض ورب الراسيات من الجبال
بناها وابنتى سبعا شداداً بلا عمد يرين ولا حبال.. إلخ (ص ٦٩)
وعن عذاب الدار الآخرة، ينقل:
وسيق المجرمون وهم عراة فننادوا ويلنا ويلاً طويلاً
إلى ذات المقامع والنكال وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا وكلهم بحر النار صالى
وحل المنقون بدار صلق وعيش ناعم تحت الظلال.. إلخ (ص ٧٢)

وبدون أن يكشف قارئه بدوافع انبهاره بشعر أمية، وهل عاش - كباحث -
القلق العلمى بمراحل شكه وسؤاله وبحشه المحايد الموضوعى فى آراء العلماء فى
شعر أمية والحنفاء لنرى انبهاره - فى الحدود المعقولة - كنتيجة علمية.. أم نتيجة
لدوافع أيديولوجية؟

لم ير د. القمنى ضرورة علمية لهذه المكاشفة، واكتفى بتقديم هذه الأشعار
المقلقة بقوله: «يلحظ قارئنا أننا نستند هنا فى أمر هذا الشعر إلى مصادره
الأصلية، إضافة إلى العودة إلى حل مسألة الانتحال فيه، والأخذ بما انتهى
الباحثون لتأكيد غير منحول فهى مهمة لها رجالها المتخصصون، وإليهم مرجعنا
فى الأمر، وينسحب ذلك على كل ما أوردناه من أشعار الحنفاء» (ص ٦٧) ليوحى
بأن شعر أمية (والحنفاء) خارج المناقشة، وأن «عدم انتحاله» هو الرأى الذى انتهى
إليه «أهل التخصص» وذلك بغرض تأهيل القارئ لتلقى ما سينقله عن د. جواد
على «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات، ووصف ليوم القيامة
والجنة والنار، تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً. لما ورد عنها فى القرآن

الكريم، بل نجد في شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله والحديث النبوي قبل المبعث. فلا يمكن - بالطبع - أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن؛ لأنه لم يكن منزلاً يومئذ، وأما بعد السنة التاسعة الهجرية فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضاً؛ لأنه لم يكن حياً فلم يشهد بقية الوحي ولن يكون هذا الفرض مقبولاً في هذه الحال.. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية يتحل معاني القرآن وينسبها لنفسه، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك ولكان الرسول أول الفاضحين له» ويضيف د. القمني لتأكيد ما نسبته إلى د. جواد: «وهذا - أيضاً - مع رفض أن يكون شعره منحولاً أو موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين؛ لأن في ذلك تكريماً لأمية وارتفاعاً بشأنه وهو ما لا يقبل مع رجل كان يهجو نبي الإسلام بشعره، ولا يبقى (في رأى د. القمني) سوى أنه (أمية) كان حنيفياً مجتهداً استطاع أن يجمع من قصص عصره وما كان عليه الخفاء من رأى في شعره خاصة مع ما قاله بشأنه ابن كثير - وقيل إنه كان مستقيماً وأنه كان أول أمره (في الجاهلية) على الإيمان، ثم زاغ عنه (بعد الإسلام) - ولا ريب (الكلام للقمي) أن الاستقامة تفرز الاستقامة وتلتقيها، وربما كتب (أمية) ما كتب إبان هذه الفترة التي حددها لنا ابن كثير، ولا ريب أنها كانت قبل البعثة النبوية؛ لأنه بعدها - ولا شك - زاغ عن إيمانه واستقامته، إذ رأى الملك والنبوة تخرج من بين يديه بعد أن أعد نفسه لها طويلاً» (ص ٧٣ - ٧٤).

هذا - بالحرف - ما قاله د. القمني عن أمية بن أبي الصلت. وما قاله يحاصر عقل القارئ بأن أمية **أولاً**: «برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعب» **ثانياً**: أنه كان حنيفياً مجتهداً استطاع - بجهده الفذ - أن يكتب ما كتب من أشعار. **ثالثاً**: أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع». **رابعاً**: أن ما كتبه أمية (والذي جاء مطابقاً لما ورد في القرآن) كتبه قبل البعثة النبوية، أي قبل نزول

القرآن، ربما بسنوات وكل ذلك يحصر عقل القارئ فى دائرة التسليم بالاحتمال المسكوت عنه وهو استعانة النبى محمد بشعر أمية فى كتابة قرآنه .

ونكرر إقرارنا بحق د. القمنى فى ممارسة الشك بلاسقف يحدد مداه، وأن يصل شكه - كما دى - إلى حد التشكيك فى القرآن وإلى حد طرح شعر أمية كمنبع جاهلى لكتاب الإسلام المقدس. فهو فى شكه فى قدسية القرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير. لكن الفارق بينه وبين غيره من الباحثين الذين إتفق معهم فى النتائج أنهم طرحوا كل الاحتمالات على بساط البحث وناقشوا أدلة كل احتمال وخرجوا برأى يميل إلى أخذ محمد فى قرآنه من شعر أمية، وصاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر - بدقة - عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلًا أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء الباحثين كليمان هوار - بور - فردرش شولتيس - وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مراجعة هذا الرأى ونقده. ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأى الاستشراقى د. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» ود. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى» ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام».

أما د. القمنى فقد ناقش بتوسع ونفى يبين شبهة استعانة أمية بالقرآن وسكت بلا مبرر منطقى أو علمى عن استكمال بحث شبهة استعانة النبى محمد بشعر أمية وحقته وحجة أنصاره من التنويرين أن «الحالة الراهنة للثقافة السائدة فى المجتمع» لا تحتل التصريح بالاحتمال المسكوت عنه لذلك سكت لأنه - كما قيل على لسانه - «ليس من الضرورى أن استتج ولكن القارئ يمكن أن يستتج ما أنتهى إليه. وبالتالي أعتمد كثيراً على القارئ فى استتاج كثير من النتائج»^(١) وحسب

(١) د. القمنى «الأسطورة والتراث» ص ٢٨١

هذه الحجة «التنويرية» فأبسط العقول ذكاء تستتج من نفى الاحتمال الأول إثباتاً للاحتمال الثانى وهو أن الحفيد الهاشمى (محمد) كما ورث دين جده (عبد المطلب) التوحيدى. وكما أخذ تسمية دينه بـ «الإسلام» من زيد بن عمرو بن نفيل فقد استعان بشعر أمية واقتبس منه تراكيبه وألفاظه وادعى أن ما اقتبسه ما هو إلا وحى إلهى.

وللحقيقة نحن لا نستطيع تعليل عدم مناقشة د. القمنى للاحتمال الثانى على مشجب الحالة الراهنة للثقافة السائدة فى المجتمع المصرى. أولاً: لأنه قسيل فى التسويق العلمانى لكتاب د. القمنى أنه «بداية لثورة ثقافية» أى أنه كتبه لتثوير «الحالة الراهنة» ثانياً: لأن «كل» الكتاب قائم على الصراع الهاشمى - الأموى - وهو صراع - كما بينا - اقترف د. القمنى لتأكيد محوريته كل أنواع الحرام العلمى بدءاً من التزوير والتحوير والتحريف للنصوص التراثية وانتهاءً باختلاق خرافات «ملة عبد المطلب» و«الأيدىولوجية الهاشمية» و«أهداف الحزب الهاشمى» فى صراعه مع «الحزب الأموى»، فإذا كان النبى محمد هو الحفيد الهاشمى الملتزم بخطط جده وأهداف حزبه. فأمية (الشاعر) هو ابن رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف و«خاله» أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الذى ساورته «الاطماع» فى أخذ ما بيد عمه (هاشم) من ألوية الشرف بالقوة» (ص ٣٩) أى أنه (الشاعر أمية) جزء من الحزب الأموى فضّل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات هذا الحزب (ص ٧٠).

وعليه. فإذا صدقنا حجة د. القمنى فى نفى الاحتمال الأول أن أمية لو كان يتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه «لما سكنت المسلمون على ذلك، ولكان الرسول أول الفاضحين له» وهى حجة قوية وعقلانية، ولخصوصية علاقة أمية بالحزب الأموى فالعقل والمنطق والبحث العلمى كانوا يفرضون على د. القمنى بحث

الاحتمال الثانى لكشف موقف أمية وحزب أخواله من الأمويين من الحفيد الهاشمى الذى - حسب الاحتمال المسكوت عنه - يستعين بأشعار ابن أختهم فى كتابة قرآنه، وهل سكت أمية على ما يفعله محمد الهاشمى؟ وهل سكت الحزب الأموى وضحى بهذه الفرصة لإجهاض الخطط الهاشمية بكشف المنبع الأموى للقرآن؟ كان يجب - علمياً ومنطقياً - على د. القمنى بحث هذه الجزئية الخطيرة والتنقيب فى كتب التراث عن وقائع ترصد موقف أمية والحزب الأموى، ولكن - للأسف - لم يرد القمنى اقتحام هذه المنطقة لإنارتها. وفُضِّل أن يتحسس القارئ بعقله ما سكت عنه الدكتور التنويرى، ونحن أمام هذه الرغبة القمنية رجعنا إلى المراجع التاريخية للبحث والتنقيب عن الموقف الأموى (الشاعر والحزب) لنمسك بالموقف القمنى ونبدأ بموقف أمية الذى رواه ابن كثير والذى لا نشك فى علم د. القمنى به والذى - أيضاً - لا نشك فى تجاهله المتعمد لهذه الواقعة التى تسجل اللقاء الوحيد الذى جمع بين النبى محمد والشاعر أمية. فقد روى ابن كثير أن أمية لما قدم من البحرين إلى مدينته الطائف قال لأهلها: ما يقول محمد بن عبد الله؟ قالوا: يزعم أنه نبى، هو الذى كنت تتمنى.. فخرج أمية حتى قدم مكة فلقبه فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا الذى تقول؟ (رد الرسول) أقول: إني رسول الله وأن لا إله إلا الله. قال أمية: أريد أن أكلمك فعذنى غداً. قال الرسول: فمروعدك غداً. قال أمية: فتحب أن أتيك وحدى أو فى جماعة من أصحابى وتأتينى وحدك أو فى جماعة من أصحابك؟ فقال الرسول: أى ذلك شئت. قال أمية: فإننى أتيك فى جماعة فأأت فى جماعة.. فلما كان الغد غدا أمية فى جماعة من قريش. وغدا رسول الله معه نفر من أصحابه حتى جلسوا فى ظل الكعبة.. فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر (كل ذلك لإظهار قدراته وتعجيز النبى) حتى إذا فرغ الشعر قال أمية: أجبني يا ابن عبد المطلب. فقال رسول الله: بسم

الله الرحمن الرحيم ﴿يَسَّ ١﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ [يسن: ١ - ٢]... حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجله. فتبعته قريش يقولون: ما تقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على الحق^(١).

هذا هو اللقاء الذى تجاهله د. القمنى (ولم يجهله) والمعروف أن الآية ٦٩ من سورة يس تقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ والمفهوم من سياق رواية ابن كثير أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه ولم يكتشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويرى (رغم إسلامه) التشابه الكبير والتطابق فى رأى جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن، لذلك شهد بأن محمد «على الحق»، وبعد سبع سنوات من هذا اللقاء، وهذه الشهادة ذهب ليعلم إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيرة فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة النبى محمد بشعره، وإنما بإحياء العصبية الجاهلية فى قلبه وتذكيره بمن قُتل فى غزوة بدر من زعماء الحزب الأموى.

وهذه الواقعة تضع عقولنا على حقيقة أن د. القمنى لم يتحرك - بحياد - للبحث ولم يحركه العلم إنما تحرك وحركه هدف واحد ووحيد هو التشكيك فى فكرة الوحي «الغيبية» لتناقضها مع ماديته ولذلك لم يكتف بتجاهل معلومة تاريخية كانت - على الأقل - كفيلة بترشيده رأيه، لكنه - بقصد - اقترف جريمة تحريف نصوص مرجعه ليوهم القارئ بأن «د. جواد على» يشاركه هذا الرأى فى القرآن.

ولأن د. جواد على يعد واحداً من أهم العلماء العرب الذين نقضوا هذا الرأى بشمولية وحياد وموضوعية العالم الباحث عن الحقيقة، وأفرد لمناقشة هذه الشبهة الاستشراقية عشرات الصفحات فى موسوعته الفذة عن تاريخ العرب قبل الإسلام.

(١) ابن كثير - البداية والنهاية - ج ٢ ص ٢٣٠.

فنحن سنحاول نقل «بعض» ما قاله فى فصل «الحنفاء» لنقارنه بما نقله د. القمنى .
يقول د. جواد على: «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم . بل نجد فى شعر أمية استخداماً للألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى فكيف وقع ذلك (التشابه)؟ وكيف حدث هذا التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم . أو كان العكس . أى أن القرآن الكريم هو الذى أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التى استعملها أمية فى آيات الله وسوره؟ فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتألة (. . .) أو أن كل شىء من هذا الذى نذكره ونفترضه افتراضاً لم يقع وإن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية فى الإسلام وأن واضعيه حاكوا فى ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه؟» .

بعد تساؤلاته يبدأ بهدوء فى مناقشة هذه الاحتمالات . فيقول عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن، فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه، وجب حصر هذا الجواز فى مدة معينة وفى فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول وتنتهى فى السنة التاسعة من الهجرة وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت . أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن؛ لأنه لم يكن منزلاً يومئذ . وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً فى هذه الحالة . . إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء فى القرآن قد نظم فى هذه المدة المذكورة أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (. . .) ولكن من فى استطاعته تثبتت تواريخ شعر أمية وتعيينه، وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى

قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه وهى غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها، ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره، وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام، فليس من الممكن الحكم على آراء أمية المثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة، ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك، ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن يقول: «يبقى لدينا افتراض آخر، هو أخذ القرآن الكريم من أمية، وهو افتراض ليس من الممكن تصوره، فعلى قائله إثبات أن شعر أمية فى هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن، وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً، ثم إن قريشاً ومن لف لفها عن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه، ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية كما قالوا له: إنك تتعلم من غلام نصرانى كان مقيماً بمكة، وإليه أشير فى القرآن الكريم بقوله: «ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر. لسان الذى يلحدون إليه أعجمى. وهذا لسان عربى مبين» (...). ولم يشيروا إلى أمية بن أبى الصلت، ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له منافس عنيد أراد أن تكون النبوة له، وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحي عليه، ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أما هو فلا يتبعه أحد. هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه؟ لو كان شعر أمية بذلك لنادى به حتماً^(١).

ويؤكد د. جواد: «أما أنا فأرى أن مراد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة

(١) د. جواد - المفضل فى تاريخ العرب قبل الإسلام - ج ٦ ص ٤٩٠ / ٤٩٢.

والافتعال، لقد كان أمية شاعراً ما فى ذلك شك لإجماع الرواة على القول به، وقد كان ثائراً على قومه ناقماً عليهم لتعبدتهم للأوثان، وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية، ولكنى لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة فى القرآن وفى الحديث عن العرش والكرسى، وعن الله وملائكته، وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذى أذكره شيء إسلامى خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف، فوروده فى شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته فى عهد الإسلام وضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء ويمضى د. جواد فيقول «ولابد وأن يكون هذا الوضع قد صنع فى القرن الأول للإسلام؛ لأن أهل الأخبار القدامى يذكرون بعض هذا الشعر، وقد يكون قد وضع أكثره فى عهد الحجاج تقريباً إليه؛ لأنه من ثقیف (. . . .) وتبين آية الوضع فى شعر أمية فى عدم اتساقه وفى اختلاف أسلوبه وروحه، فبينما نجد شعره المنسوب إليه فى المدح أو فى الرثاء أو فى الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين فى ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد القسم الدينى منه والحكمى فى أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهلين أسلوب يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين» ويقول: «وأثر الوضع على بعض شعر أمية واضح ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وهو وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صنعة الوضع جيداً» ويبرهن على صواب رأيه بقصيدة منسوبة إلى أمية يقول فيها:

محمداً أرسله بالهدى	فعاشر غنياً ولم يهتم
عطاء من الله أعطيتنه	وخص به الله أهل الحرم
وقد علموا أنه خيرهم	وفى بيتهم ذى الكرم

إلى أن يقول:

اطيعوا الرسول عباد الإله ه تنجون من شر يوم ألم
تنجون من ظلمات العذاب ومن حر نار على من ظلم
دعانا النبي به خاتم فمن لم يُجِبْهُ أسر الندم
نبي هدى صادق طيب رحيم رءوف يوصل الرحم
به ختم الله من قبله ومن بعده من نبي ختم
يموت كمات من قد مضى يرد إلى الله باري النسم

ويختتم هذه القصيدة بهذا البيت:

كتاباً من الله نقرأ به فمن يعتريه فقلماً أتم

ونقول مع د. جواد للقارئ: «اقرأ هذه المنظومة، ثم احكم على صاحبها، هل تستطيع أن تقول: إنه كان شاعراً مغاضباً للرسول، وأنه مات كافراً وأن صاحبها رثى كفار قريش في معركة بدر، وأنه ما قال في الإسلام وفي الرسول؟ اللهم لا يمكن أن يقال ذلك أبداً»^(١).

وأخيراً: أظن أننا بما قلناه وبما نقلناه عن د. جواد قد استطعنا الإمساك بحقيقة موقف د. القمني من القرآن ونستطيع أن نقول - بثقة - أنه موقف غير علمي، وللدقة يشكل جريمة علمية.

وتبقى كلمة:

هذه كانت مجرد محاولة - متواضعة لكسر قشرة دعوى «إستحالة النقد» لنرى بعقولنا حقيقة المشروع الفكري للدكتور سيد القمني، وهل - فعلاً - هو بداية لثورة ثقافية تستلهم وتطور التراث العقلاني الحر في الثقافة العربية الإسلامية.. أم

(١) المرجع السابق ج ٦ ص ٤٩٧

هو مرحلة من مراحل الثورة المضادة التى تنخر - بقصد وبسوء نية - فى ثوابتنا الدينية والتاريخية؟

وهى محاولة - بصدق - لم أنشغل فيها بالتفتيش فى قلب د. القمنى ليقينى أن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة، وغير مجدية على كل المستويات، وهى مغامرة كفيفة بحرق جسر «الحوار» الذى نسمى - بجهد - لمدته، ونجتهد لامتداده إلى الإقرار «الفعلى» و«المبدئى» بـ «حق الاختلاف» بلا سقف يحد من ممارسة هذا «الحق» سوى سقف «العلم» بأخلاقه وآلياته المنهجية، لذلك فقد اكتفيت بالتعامل العقلى مع كتابات د. القمنى المطبوعة والمنشورة (أى التى يستطيع التأكد مما فيها بالحواس) وتخيرت من كتاباته كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» لأسباب ذكرتها فى المقدمة. وحاولت البحث فى توثيق د. القمنى لفروضه وإعمال عقلى فى كيف «أجبر» - بمنهجه المادى - النصوص التراثية «على البوح بمكنوناتها»^(١) الجاهلية لمثلث الرسول - الرسالة - الدولة، وقد بذلت ما أستطيعه من جهد انتهى بى إلى النتائج التى سطرته فى الأوراق السابقة وهى نتائج تذهب بى إلى القول بأن الثورة الثقافية التى ابتدأها د. القمنى بكتابه «الحزب الهاشمى» هى ثورة مضادة تنخر - بسوء نية - فى ثوابتنا لتلائم - بعد مرkestها - احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة»^(٢).

(١) مجلة - «ادب ونقد» - العدد ٦٢ ص ١٢١.

(٢) ادب ونقد - العدد ١٠٧ ص ٧.

(٢)

مرکسة التاريخ النبوی

(١)

محاولة للدخول

أما قبل:

فى الكتاب السابق الذى نشرناه تحت عنوان «مركسة الإسلام» - سلسلة «فى التنوير الإسلامى» سنة ١٩٩٩م والتى خصصناه لمراجعة الجزء التأسيسى فى كتاب «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» كشفنا بأدلة - نظنها - قوية «بعض» الحرام العلمى (تزوير - تقوّل - تحريف) الذى اقترفه د. سيد القمنى بقصد إرجاع مثلث (الرسول ﷺ - الرسالة - الدولة) إلى منابع «قبل إسلامية» أو إلى «قواعد ماضوية جاهلية».

ولأننا - يقيناً لا نمتلك رأى الاوحد فى رؤية المرحلة محل البحث فقد أنهينا ما نشرناه بدعوة د. القمنى إلى «حوار» جاد وموضوعى. وانتظرنا منه أن يبادلنا الحوار بحوار. وأن يدافع عن نتائجه بتنفيذ أدلتنا ودفعها بأدلة أخرى قد نكون جهلناها (وهذا وارد) وانتظرنا منه - على الأقل - أن يخالفنا فى تفسيرنا لماديته التى اندفع - تحت ضغطها الأيديولوجى - إلى تغييب حدث «الوحى» (الغيبى) ليعيد الإسلام (الرسول - الرسالة) ودولته (الإسلامية) إلى جذور جاهلية. لكنه - للأسف - رفض «الحوار» الموضوعى. وآثر الصمت. ربما لتعاليه على كاتب هذه السطور الذى تجرأ وأعمل عقله النقدى فى كتاب «الحزب الهاشمى». وربما لتوهمه امتلاك رأى الاوحد «مستحيل النقد» والذى «كان لابد» أن تلقاه كمقدس كلى الصواب. وربما لتأكد من قوة نتائجننا. وربما لاحتقاره للقارئ الذى لم يستحزب معه ضد الثوابت التاريخية والدينية.

وأيّا كانت هذه الـ «ربما». فنحن أمام حقيقة «تهرب» د. القمنى من «الحوار» لا نملك سوى دعوة القارئ عموماً (والعلماني خصوصاً) والماركسي على الأخص) المهتم والمهتم بقضية البحث العلمى أن يشاركنا بعقل فى البحث عن المعرفة الصادقة لهذه المرحلة التاريخية الحساسة. ليس للدفاع عن الإسلام ضد المادية. وإنما للدفاع عن العقل والعلم ضد الابتذال المنهجى. ليقينى أننا إن بذلنا ما نستطيعه من جهد لإنقاذ العقل من الدوجمائية. والعلم من الدعائية. فحتمًا. سنلتقى مع جوهر الموقف العلمى. وجوهر الموقف الإسلامى. المحرض على طلب «البرهان» للتدليل على «صدق» الموقف المعلن من الدين والدولة.

ورغم أننا أثبتنا بعشرات الأدلة الموثقة أن د. القمنى - فى الجزء التأسيسى من كتابه - تخلى عن «موضوعية» و«حياد» و«أمانة» الباحث. وإنه لم يتحلّ بـ «الشفافية» مع قارئه ولإيماننا بـ «حق» هذا القارئ فى «المعرفة» لا نملك سوى استكمال مراجعتنا لكتاب «الحزب الهاشمى» وتحديدًا مراجعة دور الحفيد الهاشمى (محمد) فى خطة الحزب لتوحيد الأرباب فى إله كمقدمة لتوحيد القبائل فى دولة.

محاولة للتواصل:

لرأى د. سيد القمنى أن «فكرة التوحيد» لا تأتى من فراغ ولا تففز فجأة دون بنية تحتية تسمح بها» لأن هذا القفز الفجائى عنده «يخالف منطق التطور وشروطه المجتمعية والاقتصادية والسياسية» حسبما تعلم د. القمنى «فى فلسفة التاريخ وقوانين الحراك الاجتماعى»^(١) ولأن الإجابة الماركسية على المسألة الفلسفية الأساسية بـ «أولية المادة على الله فى الوجود» حولت «الله» من «خالق» إلى «مخلوق» تتحكم «البنية التحتية» فى ارتقائه «من التعدد إلى التوحيد» ولأن ذلك -

(١) د. سيد القمنى - «رب الزمان.. ودراسات أخرى» - مكتبة مبدولى الصغير - القاهرة.. الطبعة الأولى

فى رأيه - هو ما يسمح به «منطق (قانون) التطور» فقد رأى أن توحيد الله الذى دعى إليه الحفيد الهاشمى فى بداية القرن السابع الميلادى فى جزيرة العرب لم يكن توحيداً فجائياً هبط عليه من «فراغ» أو من «فضاء» أو من «سما» وأن توحيد قبائل جزيرة العرب فى الدولة التى أسسها هذا الحفيد بعد هجرته إلى المدينة (يثرب) وفتحها لمكة عام ٦٣٠م لم يكن توحيداً بفعل الهجرة الاضطرارية (بعد القرار المكى بتصفية النبو جسدياً) أو لحماية الدعوة. وإنما كان (التوحيد الدينى والسياسى) بفعل نظفة الاقتصاد. وبفعل الصراع الهاشمى - الأموى فى رحم المجتمع المكى - فى الزمن الجاهلى - أو هو ما سمحت به «البنية التحتية» المسقوفة بدرجة تطور التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية.

ولعلمنا (كما كشفنا بالأدلة الموثقة فى كتاب «مركسة الإسلام») أن د. القمنى فى بحثه. لم يجد مادة معلوماتية تمكنه - كمادى - من «أقصدة» الانقلاب التوحيدي. فقد اضطر إلى - أو استسهل - اختلاق خرافة «أن التفرق العقائدى. وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد بفاعلية فى زيادة الفرقة القبلية. بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً فى سبيل المحاولات التى قامت من أجل خلق كيانات سياسية فى جزيرة العرب» (ص ٢٤) واختلاقه لشرط «توحيد الأرباب» كمقدمة لازمة لـ «توحيد القبائل» كان بقصد التمهيد الخرافى لـ «أسطورة» الصراع الهاشمى - الأموى. لأنه الصراع الذى سيرتكز عليه - بعد تخيله كحقيقة تاريخية - لينطلق من لحظته الصراعية «الدرامية» إلى تخليق ما أسماه بـ «الحزب الهاشمى» الذى سيتولى قاداته (هاشم - المطلب - عبد المطلب) التخطيط لإزالة عائق «تعدد الأرباب» لتوحيد القبائل بمثلث الرسول - الرسالة - الدولة. وسيتولى حفيدهم مهمة التنفيذ لهذه الخطة.

ففى خيال د. القمنى أنه فى عهد قيادة هاشم قعد قاعدة تكتيكية» تمثلت فى «اكتساب القلوب» (ص ٤٢) وفى ذات الوقت «أعطى الوضع المتأزم أبعاداً جديدة عندما دعم قوى حزبه العسكرية برجال الحرب والدم والحلقة من بنى النجار والخزرج فى يثرب. فشدد الوثاق بهم بأن تزوج سلمى بنت عمرو من بنى النجار من الخزرج ليكون ذلك (الزواج) لحزب عبد الدار وعبد شمس إعلاناً صريحاً عن قيام التحالف بين الحزب الهاشمى وأهل الحرب اليثارية (ص ٤٣) «وبموت هاشم تولى أخوه المطلب منصبى السقاية والرفادة والقيادة (للحزب)» «اتباع أسلوب أخيه وسياسته فى اجتذاب القلوب» (ص ٤٣) ولم يطل العمر بالمطلب سيداً فقد رحل (مات) تاركاً استكمال المهمة الجليلة لابن أخيه ذاك العبقرى الفذ شيبه بن هاشم المعروف بعبد المطلب (ص ٤٣).

ولأن عبد المطلب تربى فى يثرب «حيث كان كل التاريخ الدينى يتواتر هناك فى مقدسات اليهود» (ص ٤٣) وحيث كانت حكايات اليهود «عن مغامرات أنبيائهم القدامى. وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها النبى داود» (ص ١٠) فمن هذه البيئة أتى عبد المطلب إلى مكة بالمشروع الإسرائيلى بمثلثه العرقى - الدينى - السياسى ليهتدى به فى «مهمته الجليلة» بـ «وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه الهاشمى» (ص ٤٥).

فأولاً: أرجع النسب العربى من نسب أسلاف القبائل المتفرقة إلى التوحد الجذرى فى «سلسلة النسب الإسرائيلىة» فأعلن «أن العرب جميعاً وقريش خصوصاً يعودون بجذورهم إلى نسب واحد. فهم برغم تحزبهم وتفرقهم أبناء لأسماعيل بن إبراهيم» (ص ٤٧).

ثانياً: بعد «قراءة» للواقع العربى المتشردم. تمكن من «تحديد الداء (المكى - العربى) ووصف الدواء. والداء فرقة قبلية عشائرية. والأسباب تعدد الأرباب

وتمائيل الشفعاء. ومن هنا انطلق عبد المطلب يضع أسس فهم جديد للاعتقاد (ص ٤٦) و«انطلق يؤسس ديناً جديداً يجمع القلوب عند إله واحد»^(١) ويأزائته لأسباب الفرقة القبلية بشر قومه بـ «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» (ص ٩).

ثالثاً: ولأن المشروع الإسرائيلي هو المرجع ودولته «التي أنشأها النبي والملك داود» هي النموذج. ولأن عبد المطلب التزم في استكمالها للمهمة. ووضعه للأيديولوجيا الهاشمية بخطوط التجربة الإسرائيلية. فقد انتهى - مع غيره - إلى «أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» (ص ١٣).

رابعاً: بالوصول إلى حل «النبي الملك» أو «الملك النبي» كحل سبق تجربته. وحقق توحيد «الأسباط» في «دولتهم الغابرة» وكحل وحيد يقدر - دون غيره - على توحيد قبائل العرب في دولة. فقد سلم زعيم قريش والحزب الهاشمي عقله ويداه للحبر اليهودي ليشاهد ويشهد «أن في إحدى يديه ملكاً وفي الأخرى نبوة» وليرشده بحتمية زواجه من بنى زهرة «لأن فيهم الملك والنبوة» (ص ٥٢) ولتتكمّل «مهمة» عبد المطلب سارع بالزواج - هو وابنه عبد الله - من بنى زهرة في ليلة واحدة.

وعند القمى أن عبد المطلب أثناء تحويله «الانقلابي» للصراع الهاشمي - الأموي. من صراع ساذج يتغيا التباهي بـ «إطعام قريش الثريد» كما في الخبر التراثي - إلى صراع حضارى - غير مسبوق في التاريخ الإنسانى - يتغيا «توحيد الأرياب» لـ «توحيد القبائل» وأثناء استبداله «الشورى» لوسيلة «المتافرة البدوية

(١) راجع: د. القمى - «قصة الخلق... منابع سفر التكوين» - دار كتعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤م - ص ٧ - و«المعجم الفلسفى المختصر» - ترجمة د. توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو - ١٩٨٦م مادة (الإله).

بوسائل «الدين» و«الأيديولوجيا» و«النبي الملك». فى هذه الأثناء «استمر عبد المطلب على التكتيك الهاشمى بأن سار على السنة الكريمة المعطاء بالجود حتى لقبه الناس شيبة الحمد» (ص ٤٥) وشدّ وثاق التحالف مع اليثارية بالزواج من بنت جناب بن كليب الخزرجى. وحرص «على استدامة حلف المطيين بالزواج من بنى زهرة».. (ص ٤٤) وتقوية علاقاته بحليفه «أبو زمعة» (؟) جد أمية بن أبى الصلت، وخويلد الأسدى ابن عبد العزى - والد السيدة خديجة» (ص ٤٥) وهذه التحالفات - فى خيال د. القمنى - كان لابد منها كجزء من التكتيك والخطّة ولتكون السند القبلى والعشائرى للحفيد الهاشمى فى زمن تنفيذه لـ «أهداف الحزب الهاشمى».

وبعد: كان ضرورياً أن نصل القارئ بالخطوط العريضة لـ «المهمة» أو «الأيديولوجيا» أو «الخطّة الهاشمية» التى - فى رؤية د. القمنى - وضعت لردع «الحزب الأموى» وهذا الوصل ليواصل القارئ معنا رؤية حقيقة دور الحفيد الهاشمى (محمد). وهل كان دوراً تنفيذياً لخطّة هاشمية سابقة - فى الوجود التاريخى - على وجود الحفيد البيولوجى. أم كان دوره دوراً تأسيساً لأشياء لم تخطر - إطلاقاً - على عقل الجد عبد المطلب الذى «مات على ما كان عليه من دين الجاهلية»^(١).

وقبل أن نبحت - أو لنبحث - عن إجابة. نستكشف أولاً دور الحفيد كما ورد فى كتاب «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية».

* * *

يقول د. سيد القمنى «بعد أن طوت راحة الزمن جده عبد المطلب. شبّ حفيده محمد فى كنف عمه أبى طالب (...). وبلوغ محمد مرحلة الشباب تزوج

(١) مجلة «مصرية» - العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م ص ١٢.

الأمثلة الثرية خديجة بنت خويلد الأسدى التى كانت تكبره. بخمس عشرة عاماً» (ص ٧٩) وهى زيجة وفرت لمحمد الفقير «الوقت الكافى. والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية. ومن ثم أخذ يتابع خطوات جده عبد المطلب إلى غار حراء. وبالحنيفية آمن: ولم يكذب يبلغ الأربعين من عمره حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة. بعد أن أوحى إليه إله إبراهيم (الجد الإسرائيلى) - «أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً» - [النحل: ٢٣] (ص ٨١) وذلك لينهى تنافس الحنفاء على النبوة. ويجهض حلم أمية بن أبى الصلت بها.

ويقول أن محمداً لما بدأ قومه بالإسلام. لم يجدوا فى دعوته غضاضة. ولربما لم يكثرثوا بها» و«برغم أن محمداً من الفرع الهاشمى. فإن حزب عبد الدار - عبد شمس - نوفل. لم يهتم كثيراً فى البداية بالدعوة الجديدة» ويرجع عدم الاكتراث الأموى إلى أن النبی الهاشمى «لم يخرج آنذاك عن أطر عرفهم المسنون فى حرية الاعتقاد. فلم يجبر أحداً لاعتناق دعوته كما لم يحاول فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقها» (ص ٨١).

ومع المناوشات الكلامية التى دارت بين المكيين ومحمد لم تصل بالقوم إلى حافة شفير الحرب مرة أخرى (٩) فإنها نبشت الجمر الثاوى فى القلوب. بعدما أعلن محمد دعوته مطالباً أهل مكة باتباعه» (ص ٨٢) ورغم هذا فـ «حتى ذلك الحين. كانت قريش لاتزال فى هدوء وترقب. لكن محمداً الذى صمم على إتمام الأمر مهما تكلف من مشقة قام يؤلب العبيد على أسيادهم يناديهم: «اتبعونى أجعلكم أنساباً. والذى نفسى بيده لتملكن كنوز كسرى وقیصر». (ص ٥) ورغم أن الحفيد الهاشمى بدأ دعوته بالوجهة الاستراتيجية «بدفع الأمر نحو غايته

ونضوجه لصالح الطبقة التاجرة» إلا أن الملا (السادة - الطبقة التاجرة) لم يعوا المقاصد الكبرى للدعوة ودورهم الممكن فيها. وهذا دفع الحفيد الهاشمي «إلى وجهة مرحلية تحول بموجبها نحو العبيد»^(١) وهنا بدأ القوم (الملا) يشعرون بحجم الخطر الآتي «خطر تحريك العبيد. ووعدهم بالنسب وبأموال كسرى وقيصر. إن هم اتبعوه» وعندما وصلت (قريش) إلى ذلك الفهم. أصبح النبي في نظرهم. وحسب منطقهم المصلحي. مجرد مغامر طموح يهدف لغرض سياسي يبدأ بضرب قريش في مقتل في مصالحها التجارية. حتى إذا تهيأ له الأمر امتلاك أمر الحجاز. وزحف على ممالك الروم والعجم. وما يتبع ذلك بالضرورة في منطق العشائرية من رفع شأن بيت هاشم. وخفض شأن بيت عبد الدار وعبد شمس ونوفل» (ص ٨٣). وبجانب توجه الحفيد المرحلي نحو العبيد. فقد بدأ «ينزع عنهم» (عن الملا) صفة أخرى ترتبط تماماً بمصالحهم التجارية (...). صفة أنهم أهل الله وينادي أهل مكة: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (ص ٨٣) والانقلاب المحمدي بنعت أهل مكة «بأنهم الكافرون» جاء «برغم تأكيد السور من قبل أنهم قوم يؤمنون بالله رب العرش خالق السماوات والأرض» ويستشهد بالآية ٦١ من سورة العنكبوت و٨٦ حتى ٨٩ من سورة المؤمنون و٩ من سورة الزخرف و«سعيًا وراء تعليل. اكتشفت قريش إن إيمانها بالشفعاء هو الكفر. خاصة عندما بدأ رسول الله يعيب أربابهم. فاستتجوا أن محمداً قد جعل شرط الإيمان الصحيح يمر عبر الإيمان به كرسول لإله واحد «وهنا تحول أرق الحزب المناوي وترقبه إلى تحفز واستنفار» وتحول سلوك الحفيد الهاشمي تجاههم «عن الصبر الجميل إلى الهجوم» (ص ٨٥).

عظم الأمر على الحزب المناوي فذهب رموس القوم. لمقابلة أبي طالب عم محمد ليثنيه عما اعتزم فكان أن ردهم أبو طالب رداً حسناً. ولم يتوقف النبي عما

(١) مجلة «القاهرة» - العدد ١٢٣ ص ٤٧ - ود. القمني - «حروب دولة الرسول» - مكتبة مدهولي الصغير - الطبعة الثانية ١٩٩٦ ج ١ ص ٢٤.

اعتزم «وفى المحاولة المكية الثانية» دعا أبو طالب ابن أخيه وكاشفه بما كان من أمر بنى العمومة فقال: «يا ابن أخى، إن قومك قد جاءونى. فقالوا: كذا وكذا. فابق على وعلى نفسك ولا تحملنى من الأمر ما لا أطيق» محاولاً بذلك وقف أمر قد يجر حرباً لا تبقى تجارة ولا نسلأ. لكن هذا الاجتماع التاريخى بين العم وابن أخيه. لم ينته كما بدأ. بدليل أن أبا طالب ختمه بقوله: «اذهب يا ابن أخى فقل ما أحببت: فوالله لا أسلمك لشيء أبداً» (ص ٨٧) ويقول د. القمنى: «وكانت النتيجة التى سجلتها كتب التاريخ الإسلامية أن حقب الأمر. وحميت الحرب وتناوب القوم وبدأ بعضهم بعضاً. وقام حزب عبد الدار يستجمع حلفاء مع لمواجهة ما بدأت نذره فى الأفق» وعلى الطرف الآخر «أعلن الهاشميون أنهم قد منعوا فتاهم. برغم عدم متابعة دعوته دينياً اللهم إلا أفراداً فرادى. فكانت عصبيتهم القبلية درعاً قوياً لدعوة حفيد عبد المطلب» (ص ٨٨) وعند القمنى أن الوحيد الذى خرج عن الإجماع الهاشمى على حماية محمد هو عمه أبو لهب «وهو من تبت الآيات الكريمة يديه. لأنه كان حريصاً على مسألة بيت عبد شمس المناوى. ولأن امرأته - فى الآيات حمالة الخطب - كانت فى الصدارة من شريفات البيت الأموى وكانت شقيقة أبى سفيان رأس هذا البيت». (ص ٨٨).

المهم «أن الأحداث تابعت فى مكة. واستمرت المنعة الهاشمية للنبي الذى اتبع خطى جده (...). وأعلن أنه نبي الفطرة الحنيفية التى نادى بها الأولون السابقون ونادى بها عبد المطلب ومثلما أتى جده الرئى وغته ثلاثاً ليحفر رمزاً. فقد أتاه جبريل وغته ثلاثاً (ليعلن نبوته) وكما اهتم عبد المطلب بتأكيد التحالف مع الأخوال من أهل الحرب فى يثرب. اهتم حفيده محمد أيضاً بالأمر (ص ٩٦) ويشرح د. القمنى حقيقة العلاقة التنافسية بين مكة ويثرب وانعكاسها على الصراع الهاشمى - الأموى أو انعكاس الصراع الهاشمى - الأموى، على هذا التنافس

القبلى. وعلاقة كل هذا بقرار الهجرة من مكة إلى يثرب ودوافع نقل الدور التأسيسى للدولة العربية المرتقبة من مكة. والتى أخذت الضوء الأخضر للقيام بهذا الدور» (ص ٢٨) إلى يثرب المدينة الضعيفة المتدهورة. فيقول: أن يثرب كانت مهية للقيام بالدور المكى لولا الصراع الداخلى. الذى أنهك قواها وأفقدتها القدرة التنافسية. فبجانب اليهود ودورهم التحريضى والتخريبى وحروب الأوس والخزرج «أسهمت قريش بدورها فى إشعال الحرب لضرب يثرب كمركز منافس. فوقفت إلى جوار الأوس يومى معبس ومضرس. لكن توجهات البيت الهاشمى فى مكة رأت من مصلحتها مخالفة الخزرج بعقد الزيجات المباركة» (ص ٩٤) وأخذت يثرب فى الانهيار السريع أمام القوة المكية الطالعة» مما دفع بعقلاء يثرب إلى محاولة الإسراع فى رآب الصدع بتوحيد المدينة فى كتلة سياسية متوحدة تحت حكم ملك واحد يرضى عنه الجميع (...). وبدأ القوم إنقاذ ما يمكن إنقاذه بالاصطلاح على رجل منهم هو عبد الله بن أبى سلول. ولكن الخزرج سرعان ما تراجعت إزاء التطورات الجديدة فى مكة. وأرسلوا وفودهم إلى ابن اختهم محمد فى مكة. وقاموا بمحاولة إقناع الأوس بالأمير لما له من وجهة من عدة نواحى الأولى: أنه نبي مؤيد من الله. وفى ذلك كفالة النصرة. والثانية: أنه طرف محايد فلا هو أوسى ولا هو خزرجى. أما الناحية الثالثة: والأهم سياسياً واقتصادياً فهي: أنه بخروجه من مكة إليهم يمكنهم بقيادته شن الحرب على أهل مكة بل وقطع خطوطها التجارية مع الشام التى تمر على المدينة. وفى ذلك لا لوم ولا تريب. فهم إنما يتبعون أمر السماء ثم إن قائدهم إنما هو فرد مكى. ومن أهل مكة أنفسهم» (ص ٩٥) ومن جانب الحفيد الهاشمى «فكان يلقى أهل الحرب الليثارية عند العقبة. إلى أن هيثوا مدينتهم لاستقباله بعد أن مات عمه أبو طالب واشتد ضغط الأحلاف على الهاشميين (فى مكة) وكان الحل أن يغادر إلى

الأخوال ليرفع الضغط عن الأعمام» (ص ٩٦) والأهم «أن اليهود (فى يثرب) كانوا فى تمام الرضا عن هذا التوجه الثيربى باستدعاء الحفيد الهاشمى لقيادة يثرب ضد مكة. وكانوا فى تمام الرضا عن التوجه الهاشمى بعد أن أكرمت الآيات القرآنية أنبياء بنى إسرائيل «وفضلت النسل الإسرائيلى على العالمين» ومخاطبتهم بالموحى إليه «إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ» [الصف: ٦] (ص ٩٦).

وبهجرة الحفيد الهاشمى إلى يثرب حقق ما استهدفه أخواله الثيارية. ورفع الضغط عن الأعمام. وحقق «المهمة الجليلة» بإنشاء نواة أول دولة عربية إسلامية فى الجزيرة التى تنبأ بها الجد الهاشمى بقوله «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء». وخطط لها «وهكذا قامت الدولة الإسلامية بجهود البيت الهاشمى وبفضل لا ينكر لأهل الحرب الثيارية وخوئلتهم (ص ١٠٠).

وأخيراً هذا ما ورد فى كتاب «الحزب الهاشمى» عن دور الحفيد الهاشمى فى تنفيذ «الأيديولوجية» و«المهمة» و«الخطة» الهاشمية. ولأننا كشفنا فى كتابنا السابق خرافة الدور التأسيسى لعبد المطلب والحزب الهاشمى للدولة وللدين وللنبوة لردع «الحزب الأموى» واكتشفنا أن د. القمنى تاجر ويتاجر بالعلم لغرض أيديولوجى - وهو مركسة الإسلام - ولأننا أمسكنا به متلبساً بفعله الفاضح. فقد سكت سكوت المقر بصحة ما اكتشفناه وكشفناه. ولأن ذلك - حتى الآن - كذلك. فنحن سنكتفى - هنا - بكشف علمية تناول د. القمنى لدور الحفيد - النبى محمد ﷺ - قبل البعثة وفى العهدين المكى والمدنى.

الصراع الهاشمي - الأموي الحقيقة والاسطورة

لنبدأ مراجعة دور الحفيد الهاشمي (محمد) في خطة «الحزب الهاشمي» الموضوعية لردع «الحزب الأموي» المناوئ. أرى - للأهمية - أن تكون البداية بإثبات اعتراف د. سيد القمني أن مادة كتابه «الحزب الهاشمي» العلمية. «مادة تراثية تتعلق بالصراع بين بني هاشم وبني أمية قبل البعثة الإسلامية وهي (المادة المتعلقة بالصراع) من المواد المتواترة (؟) والمعلومة والمشهورة في كتبنا التراثية (...). وعلى هذه المادة أقمنا (أقام) بالفعل عمد بحثنا (بحثه) في الحزب الهاشمي». ولم يقف د. القمني عند هذا الاعتراف الذي يمكن أن تتفق معه على انطباقه على محتوى كتابه. لكنه مضى ليقول «أن ما قدمناه من إضاءات حول المادة التي جهدنا في جمعها زمنياً هي الإضاءات التي نتجت لزوماً عن اتباعنا (اتباعه) منهجاً يجبر النص (المادة - المعلومة) على البوح بمكوناته... ووصلناه بالبشر الذين كانوا مادته الأساسية. دون أن نتدخل عليه أو نقحم أنفسنا فيه. أو نسقط عليه أفكارنا. أو ننزعه من سياقه التاريخي. أو نسقط عليه مفاهيم معاصرة»^(١).

ولأن هذا القول يصرح بحياد وتجرد وموضوعية د. القمني. فهو يستوقف عقولنا البسيطة ويجبرها على التساؤل عن مدى تحقق قوله في دراسته للصراع الهاشمي - الأموي؟ ولأن د. القمني «أقام عمد بحثه على المادة التراثية المتعلقة بهذا الصراع». فنحن لنمسك بحقيقة هذه «الإقامة». نستعلم - أولاً - من كتب منهج البحث التاريخي عن الموقف المنهجي من المادة المعلوماتية الموصوفة بـ

(١) من مجلة «أدب ونقد» - العدد ٦٢ أكتوبر ١٩٩٠م ص ١٢٠/١٢١.

«التواترة والمعلومة والمشهورة». وهل «تواترها» و«شهرتها» يكفيان لإقامة عمده بحثه عليها؟

ولخشية الإطالة سنكتفى باستطلاع رأى واحد - فقط - من هذه الكتب. ففي كتابه «البحث فى التاريخ.. قضايا المنهج والإشكاليات» يقول د. عاصم الدسوقي «نقطة البداية فى البحث هى أن يجمع الباحث أكبر قدر من المعلومات فى موضوع بحثه لكى يحيط بجزيئات الظاهرة التى يدرسها» ولديه أن دور الباحث لا ينحصر فى تجميع أو استخراج المادة العلمية من مصادرها لتزيين بحثه بالهوامش الكثيرة التى توحى برجوعه للوثائق. وإنما دوره يتلخص «فى قدرته على نقد ما تحت يده من الأصول والمصادر والمراجع» من هنا يلزم «أن يتمتع الباحث فى التاريخ بالروح النقدية (...).» ولا يتأثر بالمسلمات المتواترة. ولا يجوز له أن يقبل المعلومات المتوفرة أو يصدق كل نص أو مصدر بغير الدرس والفحص اللازمين» و«ممارسة النقد تعنى فى أبسط الأمور عدم التقديس (أى عدم الخضوع) الأعمى للمعلومات» مهما كانت شهرتها. وعند د. عاصم - وكل علماء المنهج - أنه «إذا أعوزت الباحث روح النقد سقطت عنه صفته. وأصبح مجرد راوية يروى كل ما يبلغه من معلومات على أنها حقيقة واقعة»^(١).

فى ضوء هذا الموقف المنهجى من المعلومات المتواترة والمعلومة والمشهورة. يحق لنا الدخول إلى موقف د. القمنى من المادة التراثية المتعلقة بالصراع الهاشمى - الأموى. بسؤال عن كيفية إقالته لهذه المادة من وضعها السلطوى الذى كتبت فى ظله. وحقيقة هبوطه بها إلى واقعها الموضوعى. وإمكانية وصلها بالبشر الذين كانوا مادتها الأساسية؟

(٢) د. عاصم الدسوقي - «البحث فى التاريخ - قضايا المنهج والإشكاليات» - مكتبة القدسى - القاهرة - ص ١٤ - ١٥ - ٦٨ - ٧٠.

ولنشارك القارئ معنا في البحث عن هذه الكيفية ندعوه - أولاً - قبل أى شئ إلى تأمل المادة التراثية المتعلقة بالصراع كما وردت فى تاريخ الطبرى (مرجع د. القمنى) يقول الطبرى أن هاشم أطعم قومه الثريد «فحسده أمية بن عبد شمس بن عبد مناف - وكان ذا مال - فتكلف أن يصنع صنيع هاشم فعجز عنه . فشمت به ناس من قريش فغضب ونال من هاشم . ودعاه إلى المنافرة . فكره هاشم ذلك لسنه وقدره . ولم تدعه قريش وأحفظوه . قال فلانى أنافرك على خمسين ناقة سود الحدق تنحرها ببطن مكة والجلاء عن مكة عشر سنين فرضى بذلك أمية . وجعللا بينهما الكاهن الخزاعى . فنفر هاشم عليه . فأخذ هاشم الإبل فنحرها وأطعمها من حضره . وخرج أمية إلى الشام . فأقام بها عشر سنين»^(١) ولنمكن القارئ - أكثر - من الإمساك بما قدمه د. القمنى من إضاءات نثيت - للمقارنة - صياغة د. القمنى لهذه المادة التى أقام عليها عمد بحثه و«أجبرها» بمنهج المادى على البوح بمكنوناتها فيقول «ما إن رحل عبد شمس عن الدنيا حتى ساورت ولده أمية الأطماع فى أخذ ما بيد عمه (هاشم) من ألوية الشرف (الساقية - الرفادة) بالقوة (...) وكادت الحرب تقطع صلات الرحم وتهدر الدم الموصول . ومرة أخرى تفادى القوم الكارثة . فرضوا بالاحتكام إلى كاهن خزاعى . ففضى الكاهن بنفى أمية بن شمس عشر سنوات إلى منفى اختياري» (ص ٣٩).

ولعلمنا أن د. القمنى قال - بلا تواضع - إنه صاحب «منهج فى تجديد قراءة التراث وأن منهجه أصبح مدرسة»^(٢) فلا بد بعد ما سبق من سؤال: أين «الوضع السلطوى» فى نص الطبرى: وأين «الواقع الموضوعى» فى نص د. القمنى؟ وهل نص د. القمنى هو «المكتون» الذى باح به نص الطبرى؟ وجعل قراءته للمادة

(١) الطبرى - «تاريخ الأمم والملوك» - دار الكتب العلمية - بيروت - دار الريان للتراث - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٨م ج ١ ص ٥٠٤ .

(٢) د. القمنى - «رب الزمان - ودراسات أخرى» ص ٥ .

التراثية (نص الطبرى) «قراءة تجديدية» التزم فيها د. القمنى بالقواعد المنهجية فى التعامل مع النصوص (المادة المعلوماتية) أم قراءته قراءة تحريفية فرغت النص من محتواه المعلوماتى والدلالى. وأقحمت عليه أفكار وخيالات الباحث؟

أنا أظن أن اكتشاف تحريف أو تخريب د. القمنى لنص الطبرى لا يحتاج إلى عبقرية فالظاهر من السياقين أن د. القمنى اقترب كل ما نفاه من خطايا منهجية. أى تدخل على النص. وأقحم نفسه فيه. وأسقط عليه أفكاره ونزعه من سياقه التاريخى ليناسب - بعد تحريفه - غاية الباحث فى مركسة الإسلام لذا خرب وحرف نص الطبرى لينقله من حالة السذاجة (الصراع على إطعام القوم الثريد) إلى حالة مغايرة (الصراع على المناصب الدينية) وهى الحالة المطلوبة ماركسياً لتوصيل «المنافرة» البدوية إلى صراع يشبه فى دراميته النموذج الغربى الذى لا بد فيه من وجود رجال دين وسدنة.

ورغم اعتراف د. القمنى بـ «عدم إفادة المصادر الإسلامية بوضع رجال الدين فى مكة» وأن السدانة «جاءت بدورها غير واضحة» وأنه «لم يبن بتلك الكتب ما إذا كانت السدانة طبقة بالمعنى المفهوم عن رجال الدين» إلا أنه «وسط تلك الضبابية» يجد «مجتهداً معاصراً يعلمنا (يعلمه) أن ذلك المنصب الدينى (السدانة) كان متوارثاً فى البيت الهاشمى تحديداً. ثم من بعده فى البيت المطلبى (نسبة لعبد المطلب) بالذات (...). وأن النبى من سلالة هؤلاء السدنة»^(١) ويشير فى هوامشه إلى أن صاحب هذا الكشف الخطير هو أحمد عباس صالح. وهو - كما نعرف - مجرد صحفى ماركسى (أو كان) وليس «مجتهداً معاصراً» سواء فى الدين أو فى التاريخ كما قدمه. وهذا كان يوجب على د. القمنى أن يرجع إلى ما كتبه «أهل التاريخ» ليراجع بنوة النبى لهؤلاء السدنة.

ولو فعلها - كباحث علمي - لاكتشف أن السدانة لم تكن في البيت الهاشمي ولا في البيت المطلبى. وإنما كانت في بيت عبد الدار بن قصي. وأن آخر سادن للكعبة - حتى فتح مكة - هو عثمان ابن طلحة من بطن عبد الدار^(١). وهذا الخبر كان سيفرض عليه أن يراجع كشف «المجتهد المعاصر» وأن يتراجع عن القول بسدانة بنى هاشم وبنوة النبي لهؤلاء السدنة. وهذه المراجعة والتراجع هي بالضبط ما تحاشاها - ليس خوفاً من نقد الرفيق الماركسي وإنما - حفاظاً على «درامية» الصراع التي حتمت عليه الانتقائية كوسيلة أيديولوجية وحيدة لتوتير الصراع «البدوي» بتخييله كصراع بين «العلماني والديني» أو بين «التاجر والسادن» أو بين «رجل المال ورجل الدين» ليوحى بأن التوسل بالدين والنبوة في الصراع لم يكن غريباً عن وعلى بيت السدنة الذي كان لابد أن يكون هاشمياً. وهو تخيل - في رأينا - يناقض المعلوم التاريخي عن العلاقة الهاشمية - الأموية. وعن الواقع «البدوي» في الزمن «الجاهلي». وهو تخيل أخرج د. القمى من حدود المعقول. وأدخله في نفق اللامعقول يتعامله «الشاذ» مع واقعة الصراع.

هنا. وقبل البحث في المعلوم أو المعقول التاريخي عن العلاقة الهاشمية - الأموية. نثبت مالا حظناه أثناء بحثنا في كيفية وصل د. القمى المادة التراثية عن الصراع بالبشر الذين كانوا - في رأيه - مادتها الأساسية.

* ونبدأ بـ «رجل» المرحلة الأولى «أمية بن عبد شمس» الذي تسبب في الصراع وبمنافرته عمه هاشم احتد الصراع «وكادت الحرب تقطع صلوات الرحم وتهدر الدم الموصول». ولأن المستفق عليه أن أغلب الكتب التراثية التي روت واقعة الصراع قالت بأن «هاشم توأم عبد شمس» و«كان لهاشم يوم مات خمس وعشرون

(١) د. أحمد إبراهيم الشريف - «مكة والمزينة في الجاهلية وعهد الرسول» - دار الفكر العربي - القاهرة ص

سنة»^(١) أى وكان لعبد شمس - والدامية - خمس وعشرون سنة - أيضاً - حين مات شقيقه. ففى حدود خبرتنا الحياتية نستطيع القول باحتمال أن أمية حين نافر (صارع) عمه لم يكن قد بلغ الثامنة من عمره. وهى سن تدفعنا إلى الشك فى حدوث الصراع سواء على إطعام القوم الثريد أو على انتزاع السقاية والرفادة من يد هاشم بالقوة. أو تدفعنا إلى القول بسفاهة عقل هاشم لقبوله منافرة «عيل» أو تدفعنا إلى الشك - بقوة - فى عقل وعلم د. القمنى وفى إحاطته بمعلومات الحدث المبحوث.

* ونثنى بـ «رجل» المرحلة الثانية «عبد المطلب بن هاشم». وهى المرحلة التى فيها كانت «المهمة الجليلية» فى التأسيس الهاشمى للتوحيد الدينى والسياسى فى جزيرة العرب. ولأنها «مهمة» أفرزها صراع أمية (ابن الثمانية أعوام) مع عمه. فقد استوقفتى معلومة وردت فى سياق رصد القمنى لدور عبد المطلب الانقلابى. فبعد أن صرح بأن هاشم مات «وترك ولده شية المعروف بعبد المطلب ينمو ويربو» مع أمه فى يثرب (ص ٤٣) قال بأنه بعد موت المطلب عاد عبد المطلب «من المدينة إلى مكة ليستبوا مكان عمه المطلب» (ص ٤٤) فى قيادة الحزب وإدارة الصراع واستكمال المهمة الهاشمية. وبثقة يوثق هذه المعلومة بقوله «وهذا ما تشرحه لنا السيرة الحلبية عن المطلب وابن أخيه فى قولها (ينقل) وكان المطلب شريفاً مطاعاً جواداً وكانت قريش تسميه الفياض لكثرة جوده. فلما كبر عبد المطلب فوض (المطلب) إليه أمر السقاية والرفادة (ص ٤٤).

استوقفتنى تناقض د. القمنى (الباحث) مع الحلبي. (المرجع). فالقمنى يقول بعودة عبد المطلب من المدينة (يثرب) إلى مكة ليتبوا مكان عمه المطلب. والحلبى يقول بأن المطلب فوض - فى حياته - أمر السقاية والرفادة إلى عبد المطلب. وهو

(١) البلاذرى - «أنساب الأشراف» - تحقيق د. حميد الله - دار المعارف - القاهرة - ج ١ ص ٦٣.

- كما نرى - تناقض غير منطقي. فالمنطق كان يحتم على د. القمى إما تغيير قوله أو مناقشة قول الحلبي. وهذا ما توجبه أصول المنهج العلمى الذى يحمل الباحث مسئولية «كل ما يرد فى بحثه من وجهات النظر والآراء والوقائع. ولا يعفيه من المسئولية أن يكون ما أورده قد نقله عن شخص آخر»^(١) لأن هذه الأصول المنهجية تقبل الاختلاف مع وجهات النظر والآراء والوقائع المنقولة. ولكنها - إطلاقاً - لا تقبل التناقض والظاهر من سياق المعلومة القمنية ومن توثيقها أن الدكتور - بوعى - اختار التناقض.

والأمر لا يقف عند التناقض القشرى. لكنه يتعدى القشرة إلى العمق. فالمعروف - حسب ما قالت به المراجع العربية بما فيها السيرة الحلبية - أن عبد المطلب ولد فى المدينة ومكث بها «سبع سنين وقيل ثمان»^(٢) وأن الذى أتى به - فى هذه السن - من المدينة إلى مكة (وتولى تربيته) هو عمه المطلب. وهذا يتفق مع ما نقله د. القمى عن الحلبي. فإذا فهمنا بعقولنا قول د. القمى عن دافع عبد المطلب للعودة «من المدينة إلى مكة» فى ضوء الشرط العلمى «أن يقصد الباحث كل ما يكتبه»^(٣) وفى ضوء المتفق عليه فى المصادر التاريخية أنه مكث بالمدينة «سبع سنين وقيل ثمان» فالدكتور القمنى يقصد - أو يفهم من قوله - أن عبد المطلب - فى الثامنة من عمره - عاد «ليتبوأ مكان عمه المطلب» فى قيادة «الحزب الهاشمى». وإدارة الصراع الهاشمى ضد «الحزب الأموى» والبدء فى «استكمال المهمة الجليلة» وهى الخطة الهاشمية التى استلهمها من المشروع الإسرائيلى بثلاثة العرقى - الدينى - السياسى. والذى استوعبه - أو رضعه - زمن طفولته فى

(١) د. عاصم - «البحث فى التاريخ» ص ٧٩.

(٢) الحلبي - «السيرة الحلبية» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ ص ١٠.

(٣) «البحث فى التاريخ» ص ٨٠.

يشرب. وأتى به (مع العابه) - إلى مكة لتهويد خطة حزبه الهاشمي بثلاثها التوحيدى.

*ونأتى إلى «رجل» المرحلة الثالثة فى الصراع محمد بن عبد الله بن عبد المطلب. والذي نود رصده هنا هو طول المساحة الزمنية الفاصلة بين انتهاء التخطيط بموت عبد المطلب وبداية التنفيذ بإعلان محمد نبوته. فالمعروف أن عبد المطلب مات ومحمد فى الثامنة من عمره. والرسول أعلن نبوته فى سن الأربعين. أى أن المساحة الزمنية الفاصلة بين التخطيط والتنفيذ تزيد على الثلاثين سنة. وطول هذه الفترة يستنفر فى عقولنا السؤال عن مدى فاعلية «الحزب الهاشمي» أثناءها؟ وهل تلقف راية الحزب أحد أبناء عبد المطلب لاستكمال الكيان التنظيمي والأيدولوجي. أم أن عبد المطلب استكمل كل شيء بتأسيسه للدين (الحنيفية - الإسلام) وبسعيه لتحقيق «علمه اليقيني» بنبوة حفيده وبتأسيسه لغاية الدولة. وبقي دور الأبناء (أعمام الحفيد) فى الحفاظ على مخطوطات الخطة. وعلى حياة الحفيد الذى - حسب الخطة - سيتولى التنفيذ؟

ولأن د. القمنى لم يقدم إضاءاته حول هذه الفترة الزمنية الطويلة. ولم يشغل عقله بالسؤال عن موانع تولى عبد المطلب «ذاك العبقرى الفذ» تنفيذ ما خطط له؟ أو بالسؤال عن أسباب زهد أبناء عبد المطلب فى نيل شرف تنفيذ خطة «الحزب الهاشمي»؟ واكتفى - فقط - بإخبارنا بتاريخ أبناء عبد المطلب مع دعوة الحفيد الهاشمي «أعلن الهاشميون أنهم قد منعوا فتاهم. برغم عدم متابعة دعوته دينياً» (ص ٨٨) وتحركوا «بتزوع عشائري متماسك خلف ولدهم حماية له ووقاء». بفروض المنظومة القبلية وتحزبها. وربما مع وعى يقف فى صف المنظومة الوحودية التى يدعو إليها (الحفيد). لكن دون الارتقاء إلى البنية العليا. وهو ما اتضح فى رفضهم للجانب الفكرى الدينى فى منظومته^(١).

وبعيداً عن مدى إدراك د. القمنى لكلية المنظومة الوحدوية التى - حسب طرحه - يصعب فصل الدينى فيها عن السياسى أو عن الاقتصادى أو حتى عن القبلى . فالذى يعترض عقولنا هو قول د. القمنى عن الهاشميين وأنهم لم يتبعوا دعوة «فتاهم» أو «ولدهم» الدينية . وأنهم لم يرتقوا «إلى البنية العليا» ورفضوا «الجانب الفكرى الدينى فى منظومة محمد» وهى المنظومة الانقلابية التى أسسها الأب (عبد المطلب) بتأسيسه للدين الجديد الموحد لله كشرط لازم لتوحيد القبائل . وهذا القول «القمنى» يوحى بانقلاب الأبناء على دين الأب . إذا قلنا بكفرهم بدين الحفيد الذى هو - حسب رؤية القمنى - امتداد لدين عبد المطلب . أو يوحى بانقلاب الحفيد على دين الجد . إذا قلنا بتمسك الأبناء بملة وعقيدة ودين عبد المطلب (ص ٤٧) .

ولأن أبناء عبد المطلب رفضوا دعوة الحفيد الدينية . والحفيد - كما يراد له - امتداد للجد ومحقق «حلمه» الدينى والسياسى . فما سبق يذهب بعقولنا إلى أن الحفيد لم يأخذ الحلم التوحيدي (الخطه - المهمة - الأيديولوجية) من الأعمام (الذين رفضوا دينه) وإنما أخذه مباشرة من المؤسس (من الجد) وحتماً أخذه قبل تجاوزه الثامنة من عمره . أى قبل موت عبد المطلب .

ودلالة ما سبق أن أهم ثلاث مراحل فى عمر الصراع الهاشمى - الأموى أبطالها «أطفال» فقد تسبب الطفل «أمية» فى الصراع بمنافرة عمه هاشم . وتولى الطفل «عبد المطلب» وضع «الخطه» الهاشمية . وتلقاها الطفل «محمد» من جده ليقوم بتنفيذها بعد دخوله فى سن الأربعين . وهى دلالة تقوى قولنا بـ «أسطورية» هذا الصراع . وبجانب هذا فهى تدل على تخلق د. القمنى باختيار ووعى - عن «أ - ب» بحث علمى (تجميع أكبر قدر من المعلومات عن الجزئية المبحوثة) وتخليه - باختيار ووعى - عن دوره كباحث (بالتحليل النقدى لهذه المعلومات) .

وبعد ما لاحظناه عن كيفية وصل د. القمنى المادة التراثية عن الصراع بالبشر الذين كانوا مادتها الأساسية نقول أن الدكتور التنويرى - صاحب المنهج الذى أصبح مدرسة - لو بذل بعض الجهد لتوصل إلى:

أولاً: أن عبد المطلب «كان نديمه - فى الجاهلية - حرب بن أمية ابن عبد شمس»^(١).

ثانياً: أن أم حكيم بنت عبد المطلب وتوأمه عبد الله (وعمة النبی) تزوجها بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس - شقيق أمية - فولدت له أروى بنت كریز أم عثمان بن عفان»^(٢).

ثالثاً: أن عبد العزى بن عبد المطلب (أبو لهب) تزوج أم جميل شقيقة أبى سفيان وأن بنتا رسول الله (رقية وأم كلثوم) كانتا عند هذه الزوجة الأموية. فرقية تزوجها عتبة بن أبى لهب، وأم كلثوم تزوجها عتبة بن أبى لهب»^(٣).

وهى معلومات تنفى وجود حالة صراعية. وتثبت طبيعية العلاقة بين البيت الهاشمى والبيت الأموى. ولكن د. القمنى - للأسف - تجاهل هذا الكم من المعلومات. (وهى قليل من كثير) ولم ير - كباحث - واقعة الصراع التى رواها الطبرى فى ضوء هذه المعلومات وذلك - فى ظنى - ليقينه من رملية واقعة الصراع وأنها لن تصمد - بهشاشتها - أمام المنهج العلمى الحقيقى. فتجاهل - ولا أقول جهل (إلا أن أقر بجهله) - هذه المادة العلمية بقصد استبعاد حقيقة «طبيعية» العلاقة الهاشمية - الأموية. لأن «طبيعية العلاقة» لن تمكنه من المضى فى استكمال

(١) السيرة الحلبية - ج ١ ص ٦.

(٢) البلاذرى «أنساب الأشراف» - ج ١ ص ٨٨ - والزيبرى - «نسب قريش» - تحقيق ليفى بروفينسال - دار المعارف ص ١٨.

(٣) الزبيدى - مرجع سابق - ص ٢.

حرامه العلمى والتاريخى والدينى بمركسة الحقبة النبوية بعهدىها المكى والمدنى بتصويرها كمرحلة فى خطة وضعها «الحزب الهاشمى» لردع «الحزب الاموى» المناوئ.

ولأن هذا القصد غير العلمى انتهى بالدكتور التنويرى إلى تقديم إضاءات مضحكة حول المادة التراثية المتعلقة بالصراع. ووصلها بالبشر (الأطفال) الذين كانوا مادتها الأساسية ولأن الصراع - عند القمنى - ضرورة ماركسية لجهلنة النبوة والقرآن والإسلام بتحويل هذا المثلث من العقيدة الإلهية إلى مجرد «وسيلة» هاشمية توصل بها «الحزب» لتحقيق أهدافه التى حددها عبد المطلب. ونفذها الحفيد محمد. ومن هذه النقطة ندخل إلى رؤية د. القمنى للعهد المكى.

(٣)

التفسير الماركسى للعهد الحكى

التأمل فى معالجة د. سيد القمنى للوضع الصراعى الناتج عن «أسطورة» منافرة (الطفل) أمية بن عبد شمس وعمه هاشم بن عبد مناف. سيلاحظ مداه لهذا الوضع إلى زمن الأبناء والأحفاد وأنه أفرز ما أسماه بـ «المهمة الجليلة» أو «الأيديولوجية» أو «الخطة الهاشمية» التى تطلبت وجود «حزب». وأن «الحزب الهاشمى» امتلك (دون الحزب الأموى) وعياً تنظيمياً مكثه من المحافظة على وجود قيادة (إيديولوجية - حركية) تقوم بتنظيم الحزب قاعدياً ووضع الأيديولوجية. وإدارة الصراع فى اتجاه «المهمة الجليلة» فموت هاشم تولى شقيقه المطلب القيادة. ويرحيل المطلب عاد (الطفل) عبد المطلب من يثرب إلى مكة ليستبوا مكان عمه المطلب.

والملاحظة الملفتة. أنه بموت عبد المطلب عام ٥٧٨م دخل الحزب فى حالة فراغ أو كمون امتدت حتى حسم الحفيد محمد الأمر بإعلان نبوته عام ٦١٠م. وهى حالة - نراها - خطيرة فى ظل وضع صراعى. وللأسف. لم يبين لنا د. القمنى ماهية هذه الحالة الفاصلة بين مرحلة التخطيط (عبد المطلب) ومرحلة التنفيذ (محمد). وهل هى نتيجة فراغ قيادى أم هى كمون تكتيكى لحين تهيئة الحفيد (محمد) لـ «الداودية» (الملك - النبى)؟

والذى نستطيع استشفافه من سياقات د. القمنى أن الأمر الهاشمى مجرد «لعب» سياسى بالملك. أو «صراع» على الملك. توسلوا فيه بالنبوة - الدين لبلوغ غاية الدولة - الملك. وهى الغاية التى تمت - منذ قصى (الجد الرابع للرسول) - وفق خطة مرسومة ومدروسة ومنظمة. من وسائلها «الدين» (...) والمال» (ص

(٣٥) وأقام قصصى على أساسها وبوسائلها «دولته المكية». وبعد قصصى. واتساع الغاية (مع الطفرة الاقتصادية) من دولة مكية إلى دولة عربية. تغيرت ماهية الدين من تعددى (وثنى) إلى توحيدى. وتغيرت دوافع الحاجة إلى المال من الجمع للثراء إلى «تكتيك» الإنفاق. والذي قام بهذا التغير الجوهري - بعد هاشم - هو الجد عبد المطلب باستدعائه للتجربة الإسرائيلية وإعادة تفعيلها فى الواقع المكى.

والذى بينه د. القمنى أنه فى مرحلة الفراغ أو الكمون تغير دوافع الحفيد من «تكتيك» الإنفاق إلى الحاجة إلى الأمان المالى لىبدأ فى تهيئة نفسه لـ «الداودية» وهى المرحلة التى تحتاج - لإلحاح تنفيذ الخطة الهاشمية - إلى عنور الحفيد على:

أولاً: مصدر ثروى لتحقيق الأمان بالمال.

ثانياً: مصدر شعرى لتحقيق النبوة بالوحي.

ويخبرنا د. القمنى بعثور الحفيد الهاشمى على المصدر الثروى فى «الارملة الثرية» خديجة وعلى المصدر الشعرى فى أمية بن أبى الصلت. وهما ابنا حليفى جده عبد المطلب ورفيقاه فى رحلته «القومية» إلى اليمن. فخديجة والدها «خويلد الأسدى» وأميه جده «أبو زمعة» (ص ٤٥).

ورغم أن د. القمنى لم يوثق حديثه عن هذه الرحلة. ورغم أن المراجع التاريخية التى رجعنا إليها تخبرنا بأن «خويلد» و«أبو زمعة» لم يكونا فى الوفد القرشى لتهتة سيف بن ذى يزن ملك اليمن باستقلال بلاده أولاً: لأن المذكور فى خبر هذه الرحلة هو «أسد ابن عبد العزى» وليس ابنه خويلد. ثانياً: لأنه لا وجود لهذا الـ «أبو زمعة» فى آباء أميه فهو أميه بن أبى الصلت عبد الله بن أبى ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزة بن عوف بن ثقيف^(١). رغم هذا. فنحن لن نجعل من هذه

(١) ابن كثير - «البداية والنهاية» ج ٢ ص ٢٢٥.

النقطة محلاً لخلاف. فليكن «أبو رمعة» جداً لأمية. و«خويلد» هو رفيق الرحلة - كما رغب د. القمنى - بل وليكونا حليفين لعبد المطلب. لأن د. القمنى يريد أن يذهب بعقولنا - من خلال شبكة التحالفات التى قام الجد بنسج خيوطها - إلى امتداد هذه العلاقة. ولكن بعد تغير جوهرها - على يد الحفيد - من علاقة تحالفية إلى علاقة تكتيكية وأحياناً تأمرية.

فعند القمنى أن الحفيد «الفقير» ليعثر على المصدر الثرى تزوج من خديجة بعد أن ألبس خويلد حلة جديدة. وصُفِرَتْ لحيته (أى صبغت بالحناء) وسُقِيَ خمرًا (ص ٨٠) وبزواج الحفيد «الفقير» من «الارملة الثرية التى تكبره بنحو خمس عشرة سنة» توفر له «الوقت الكافى. والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق. إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية (ص ٧٩) وبعد تحقيق الأمان المالى بدأ «يتابع خطوات جده» لتحقيق النبوة بالوحى. وهى الخطوات التى قادتته إلى سرقة أشعار أمية بن أبى الصلت وادعائه أنها وحى الله إليه (ص ٧٣) كوسيلة وحيدة لإنهاء تنافس الحنفاء على النبوة و«الحسم الأمر باعلان أنه نبي الأمة» (ص ٨١).

ونحن أمام القصد القمنى غير البرئ. فقبل أن تذهب عقولنا مع أو ضد. لا ننصح القارئ (بما نصحه به د. القمنى وهو يناقش المؤرخ الصهيونى فليكوفسكى) بإلقاء هذا التصور «فى أول صندوق قمامة يقابله»^(١) وإنما ننصحه بالابتعاد - قدر الإمكان - عن الموقف العاطفى. والتمسك بل والتشبث بالموقف العلمى - الموضوعى - الذى يُسَلِّم للعقل والوثيقة بالقدرة على إهدائنا إلى الرأى الأقرب إلى الصواب فى تصور د. القمنى للحفيد (النبي) كمخادع - فى رواجه - وكسارق .

(١) د. القمنى - «إسرائيل - التوراة - التاريخ - التفضيل» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الاولى ١٩٩٤م - ص ١٣٨ .

فى نبوته - وذلك لنستطيع الدخول - بشقة ووعى - فى رؤيته للعهد المكى .
وبإجمال شديد نقول :

* عن تصور الخداع فى زواج الحفيد «الفقير» من «الأرملة الثرية» . نقول بأن
د. القمنى الذى اشترط «أن يسعى الباحث بدأب لا يعرف الكلل بين رتل ركام
مكتبتنا التراثية الهائل ليجمع مادته» و«أن يمتلك الباحث ابتداء تلك المقدرة على
الجمع . والجلد الجاد فى طلب المادة العلمية»^(١) لم يلتزم بشرطه المنهجى فى جمع
مادته المعلوماتية . . فاكفى بـ «نقش» رواية متهافتة تاريخياً . تقول بأن الأب
«خويلد» وافق على هذا الزواج وهو تحت تأثير الخمر الذى لم يشربه - بإرادته -
وإنما «سقى له» بقصد تغييبه عن الوعى لانتزاع موافقته التى تنكر لها بمجرد
استيقاظه . ووصل به الأمر إلى حد التظاهر ضد الزواج فى شوارع مكة . .
وأشار . . - للتوثيق - . فى المتن والهوامش إلى نقله لهذه المعلومة عن ابن كثير ،
وبالفعل - بالمراجعة - وجدناها بنصها فى كتاب «البداية والنهاية» ج ٢ ص
٢٩٩ . ولكن الذى وجدناه - أيضاً - ولم يذكره الدكتور التنويرى أنها رواية ضمن
روايات «جمعها» ابن كثير ليرجح عليها رواية أخيرة هذا نصها «قال المؤملئى :
المجتمع عليه أن عم خديجة عمرو بن أسد (وليس والدها) هو الذى زوجها
محمدا . وهذا - فى رأى ابن كثير - هو الذى رجحه السهيلي وحكاه عن ابن
عباس وعائشة قالت : وكان خويلد مات قبل الفجار (. . .) وذكر ابن إسحاق :
فى آخر السيرة : أن أخاها عمرو ابن خويلد هو الذى زوجها رسول الله»^(٢) .

وهى رواية - كما نرى - تحصر الخلاف فى أن المزوج لخديجة إما عمرو
(عمها) أو عمرو بن خويلد (أخاها) وتستبعد تماماً خويلد بن أسد (أباها) وإذا

(١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠م ص ٢١ .

(٢) ابن كثير - مرجع سابق - ج ٢ ص ٣٠٠ .

علمنا أن الفارق في سياق ابن كثير بين الرواية «المرجوحة» التي نقلها الدكتور وبين هذه الرواية «الراجحة» بالضبط خمس عشرة كلمة. فهي رواية (سواء بفارق الكلمات أو بدلالة الحصر والاستبعاد) كانت توجب على د. القمى أن يلتزم بشرطه المنهجي وأن يجد يجد في طلب مادة معلوماتية أخرى تمكنه من التحفظ على الحصر والاستبعاد أو تمكنه من الاتفاق على صوابهما التاريخي.

ولكن الظاهر لنا أن د. القمى «تعمد» (ونكرر «تعمد») انتقاء الرواية «الشاذة» التي نقلها بكاملها (ص ٨٠) لأنه يستهدف «نقش» أى معلومة - مهما كان تهاافتها - تمكنه من التصريح أو الإيحاء بوجود فعل غير طبعى فعله أو شارك في فعله الحفيد (النبي محمد).

وحتى يتوقف د. القمى عن التجارة بالمنهج. ويلتزم - فعلاً - بما اشترط توفره في الباحث. وحتى يخرج عن أو من صمته «المريب» ويرينا «بعض قدرات امتلاكه لتلك المقدرة الفذة على الجمع. وجلده الجاد في طلب المادة العلمية بين تل ركام مكتبتنا التراثية الهائل.. أو حتى يمتلك تلك المقدرة الفذة على الاعتراف بجهله أو بقصده غير البرئ نسجل - للعلم. ومع وعد بالمراجعة والتراجع إن آتانا بجديد - ما انتهى إليه الطبرى والسهيلى والحلبى فى تحقيقهم لهذه الجزئية.

أولاً: ينقل الطبرى فى تاريخه «تخليط» الواقدى للرواية التى «نقشها» د. القمى ويقول «والثابت عندنا المحفوظ من حديث محمد بن عبد الله بن مسلم. عن أبيه. عن محمد بن جبير بن مطعم (من الحزب المناوئ عبد شمس - عبد الدار - نوفل).. عن عائشة ومن حديث ابن أبى حبيبة. عن ابن عباس: أن عمها عمرو ابن أسد زوجها رسول الله. وأن أباهما مات قبل حرب الفجار»^(١).

(١) الطبرى - «تاريخ الأمم والملوك» ج ١ ص ٥٢٢.

ثانياً: ينقل السهيلي في شرحه للسيرة النبوية قول المبرد «أن خويلاً كان إذ ذاك قد هلك (مات) وأن الذي أنكح خديجة هو عمها عمرو بن أسد» ويعلق «والذي قاله المبرد هو الصحيح»^(١).

ثالثاً: ويقول الحلبي «وفي كون المزوج لخديجة أبوها خويلاً. أو كونه حضر تزويجها نظر ظاهر. لأن المحفوظ عن أهل العلم أن خويلاً بن أسد مات قبل حرب الفجار»^(٢).

وحتى يدرك د. القمى دلالة ما سبق. نعلمه بما قاله ابن كثير نقلاً عن ابن إسحاق «هاجت حرب الفجار ورسول الله ابن عشرين سنة»^(٣) ونعلمه بالمتفق عليه أنه كان عمر رسول الله حين تزوج خديجة خمساً وعشرين سنة» وندعوه إلى إعمال عقله في هذه العملية الحساسة. وحتماً سيتفق معنا على دلالة ناتج الطرح. أن خويلاً بن أسد مات أو هلك «قبل» زواج ابنته خديجة من الحفيد الهاشمي بأكثر من خمس سنوات. وحسب «المجتمع عليه» «والصحيح» «والمحفوظ عن أهل العلم» الذي نقلناه. لا نملك سوى القول بانطباق ما عبر عنه المستشار العشماوى بـ «نفايات التاريخ وأوساخه»^(٤) على الرواية التي نقشناها د. القمى. والقول بأن نقشه للرواية النفاية كان - فقط - لأنها ستيح له فرصة الإيحاء بأن الحفيد (النبي) فى ظل الوضع الصراعى. وفى سبيل تنفيذ خطة حزبه لم يتورع عن ممارسة - أو المشاركة فى. أو السكوت على - فعل تأمرى أو خداعى ليحصل على المصدر الثروى بزواجه من «الارملة الثرية».

(١) السهيلي - «الروض الأنف فى تفسير السيرة النبوية لابن هشام» - دار المعرفة - بيروت - طبعة ١٩٧٨م - ج ١ ص ٢١٣.

(٢) الحلبي - «السيرة الحلبية» - ج ١ ص ٢٢٥.

(٣) ابن كثير ج ٢ ص ٢٩٣.

(٤) المستشار سعيد العشماوى - «الحلافة الإسلامية» دار سيناء - الطبعة الأولى ١٩٩٠ ص ٦.

ونكتفى بهذا القليل الذى ذكرناه. ونحتفظ بالكثير الذى جمعناه. وننتقل إلى
جزئية «السرقه».

* فعن تصويره للنبي كسارق لأشعار أمية. ينسب إلى د. جواد على القول
«فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات. ووصف ليوم القيامة والجنة
والنار تشابه كبير وتطابق فى رأى جملة وتفصيلاً. لما ورد عنها فى القرآن. بل
نجد فى شعر أمية استخداماً للألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله والحديث النبوى.
قبل المبعث فلا يمكن - بالطبع - أن يكون أمية اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن
متزلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة الهجرية. فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه
أيضاً. لأنه لم يكن حياً. فلم يشهد بقية الوحي. ولن يكون هذا الفرض مقبولا
فى هذه الحال. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية يتحلل معانى القرآن وينسبها
لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك ولكان الرسول أول
الفاصلين له (إلى هنا ينهى نقله عن د. جواد - ويكمل) وهذا - بالطبع - مع
رفض فكرة أن يكون شعره منحولاً أو موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين (...).
ولا يبقى سوى أنه (أمية) كان حنيفياً مجتهداً استطاع أن يجمع قصص عصره.
وما كان عليه الخفاء من رأى. فى شعره وأنه كتب ما كتبه من شعر قبل البعثة
النبوية (ص ٧٣).

ولأن المعنى الوحيد لهذا النص القمنى. أن الحفيد (النبي محمد) هو الذى
اقتبس من - وللدقة سرق - أشعار أمية وأدعى أنها وحي الله إليه. والمعنى الوحيد
لهذا المعنى. أن فكرة الوحي غير حقيقية. وعقيدة سماوية وإلهية القرآن عقيدة
مشكوك فيها بهذا النص.

ولأن ذلك - فى حدود فهمنا - كذلك. فالذى نقوله - الآن - أنه قد سبق
وناقشنا هذا الدليل - النص - المعنى. باستفاضة وانتهينا إلى:

أولاً: أن القول بمصدرية شعر أمية للقرآن قول استشراقيّ قال به «كليمان هوار» «وبور» الذي زعم أنه حيث يوجد تشابه بين شعر أمية والقرآن. فإن ذلك يدل على أن الرسول أخذ من أمية^(١) وقد جبن د. القمّنى عن الإشارة إلى المنبع الاستشراقي لرأيه فى القرآن.

ثانياً: ولأنه يستهدف - بأى وسيلة - تمرير رأيه المادى. فقد افترى على د. جواد على. وزعم أنه يقول بهذا الرأى. ووثق افتراءه بالنص السابق نقله. ليوهم القارئ بأن ما قاله فى القرآن لم يكن جديداً أو غريباً. وإنما قاله نقلاً عن عالم مشهود له بالدقة والموضوعية هو د. جواد. وقد رجعنا إلى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» ج ٦ ص ٤٩٠ حتى ٤٩٨ وراجعنا النص المنقول عنها. وكشفنا أن د. القمّنى بدم بارد وبإحساس علمى متبلد أو معدوم قام بتحريف وتخوير أقوال د. جواد ليستنتجها بما يريده كماركسى.

ثالثاً: وليؤكد رأيه فقد «رفض فكرة أن يكون شعر أمية منحولاً أو موضوعاً» وهو رفض تبريرى. ويضاد ما انتهى إليه أهل الاختصاص الذين أكدوا أن هذا الشعر قد أنتحل ونُسب إلى أمية ووضع على لسانه. وعلى رأس هؤلاء العلماء يقف د. جواد بموسوعته «المفصل» ود. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» ود. شوقى ضيف فى موسوعته «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى».

والذى نود إثباته - هنا - أننا قد نشرنا كل أدلتنا - بوثائقها - فى الحلقة الرابعة من دراستنا «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية.. تصحيح مغالطات»^(*)

(١) د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ج ٦ ص ١

(*) راجع كتابنا «مركسة الإسلام» - المفصل الرابع.

ونشرت في جريدة «الشعب» يوم ٢ من إبريل ١٩٩٩م. وأن د. القمى قرأ هذا العدد من جريدة «الشعب» وقد أشار إلى ذلك في مقالته «الكذب على النبى» و«عقوبة رجم الزناه» المنشوران في مجلة روزاليوسف يوم ١٠ من إبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ - وأول مايو ص ٣٠ ورجوعه إلى هذا العدد (مقال د. عبد العظيم المطعنى) يؤكد التأكيدات الشفاهية من بعض المقربين منه أنه قرأ ما كتبناه فى نقد ونقض رأيه فى القرآن. ورغم هذا دفن رأسه فى رمال التجاهل. وترك صورته العلمية والعقيدية بلا غطاء حوارى.

ونضيف أن الدكتور بنفسية غير سوية أراد - بإصرار وترصد - تصوير النبى (الحفيد) كمخادع فى رواجه. وكسارق للقرآن فى نبوته ليؤهل القارئ - عقلياً - للانتقال معه إلى مرحلة تنفيذ الحفيد لـ «حلم» و«خطة» جده عبد المطلب. بل وليؤهله لرؤية دور الحفيد والحزب الهاشمى فى ضوء أن ما كان. كان مجرد «لعب» هاشمى بالملك أو مجرد «صراع» عليه.

* * *

ولأنه «لا شىء خاص بيننا وبين الرجل إلا الحرص على القارئ الذى يتلقى المعلومة بحسن نية وثقة فى الكاتب. والحرص على سيادة المنهج العلمى وشروط البحث العلمى دون الأشخاص» فنحن قبل أن نحاول - أو لنحاول - إعمال عقلنا فى معالجة د. القمى لدور الحفيد وحزبه والتى عرضنا لها فى الحلقة الأولى من هذه الدراسة. ولتكون المحاولة جادة ومجدية. نرى أهمية التذكير بالنقاط المفصلية فى رؤية د. القمى التى أجهده عقله لإثباتها كيقينيات تاريخية. وذلك لتعرف الأجواء التى أتى إليها وسيتحرك فيها الحفيد الهاشمى لتحقيق «أهداف الحزب الهاشمى».

النقطة الأولى: «أن التفرق العقائدى. وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد

بفاعلية فى زيادة الفرقة القبلية. بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً فى سبيل المحاولات التى قامت من أجل خلق كيانات سياسية فى جزيرة العرب» (ص ٢٤) وحسب هذا «القانون» القمنى. أن كل المحاولات التوحيدية السابقة (محاولات زهير الكلبى. وعبد الله بن أبى سلول. وكندة والغساسنة. والمناذرة - ص ٢٤) أفلسها «تعدد الأرباب والعقائد» لأن قادة هذه المحاولات - بجهل - بدءوا بالتوحيد السياسى (القبائلى). ولم يبدءوا بالتوحيد الدينى (الربوبى) فكان لابد من إجهاض وفشل التوحيد السياسى.

النقطة الثانية: ومن خبرة فشل هذه المحاولات. ولأن «المحتوى الطبقي - فى مكة والجزيرة العربية - يسير نحو تفجير الشكل القبلى لمصالح توحد القبائل جميعاً» فقد انتهى المكيون (الطبقة الارستقراطية - العبيد - الحزب الهاشمى - حركة الحنفاء. إلخ) إلى أن «توحيد الأرباب» فى إله واحد. هو «الدواء» من «داء الفرقة القبلية».

النقطة الثالثة: أن أسبقية «توحيد الأرباب» لتوحيد القبائل - كقانون تاريخى وكحل مجتمعى (مكى) - أسبقية غير مجدية على المستوى الدينى والسياسى إن لم تتم على يد ملك - نبي. وعندما توصلوا إلى «أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة (العربية) المرتقبة نبياً مثل داود (...). فشا الأمر بسرعة هائلة بين العرب. حتى اشتد الإرهاص بالنبي المنتظر (...). وأخذوا يسعون للتوطئة للعظيم الآتى» (ص ١٣) وبفضل هذا السعى (القرشى - الهاشمى - الحنيفى) «كانت البيئة (المكية) مستعدة لقبول النظام الجديد» (ص ٦٤) بمنظومته التوحيدية (النبي الموحد - الإله الواحد - الدولة الواحدة).

فى هذه الأجواء «المستعدة لقبول النظام الجديد» أعلن الحفيد الهاشمى «أنه نبي الأمة» (ص ٨١) ولأن الحفيد يعى تماماً «أهداف الحزب الهاشمى» وفى ذات الوقت

يعنى تماماً الهدف من «الدور التاريخى» الذى أخذ القرشيون «الضوء الأخضر للقيام به» فى جزيرة العرب (ص ٢٨) فقد «جاء الحضور التوحيدى فى الإسلام متحققاً على المستويين المستوى المادى . بسعيه لوحدة مؤسسية جامعة . فى دولة مركزية . وعلى مستوى الوعى بنهوضه على فكرة واعتقاد فى مبدأ أيديولوجى يضع النظرية لمؤسسة الدولة المقبلة»^(١).

ورغم تطابق «الحضور التوحيدى فى الإسلام» مع «الدور التاريخى لمكة» مع «أهداف الحزب الهاشمى». فقد حرص الحفيد - فى رأى د. القمنى - على عدم الخروج «عن أطر عرف مكة المسنون فى حرية الاعتقاد. فلم يجبر أحداً لاعتناق دعوته كما لم يحاول - فى البداية - فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقها» (ص ٨١ - ٨٢) ولأن «الاتجاه التاريخى لمسار حركة التطور العام للحراك الاجتماعى العربى (...) هو تطور على درجة أعلى لمستقبل الطبقة التاجرة» فلم يكتف الحفيد بالتزامه «بسنة حرية الاعتقاد» القرشية التى سنّها الملائكة (الطبقة التاجرة) لكنه نهض «بإتمام التطور إلى نهايته» و«ودفع الأمر نحو غايته ونضوجه لصالح الطبقة التاجرة»^(٢) ورغم هذا دارت «مناوشات كلامية» بين المكين ومحمد. نعم «لم تصل بالقوم إلى حافة شفير الحرب مرة أخرى» إلا أنها «نبشت الجمر الثاوى فى القلوب. بعد ما أعلن محمد دعوته. مطالباً أهل مكة باتباعه» (ص ٨٢) وكان تساؤل الوليد بن المغيرة - الملقب بالوحيد لمكانته بين سادات مكة - «أمفتون محمد أم مجنون؟» هو التساؤل - الإجابة - الموقف القرشى من طلب محمد. وكان الرد - الموقف المضاد أن «قامت الآيات - بعد الرد على الوليد - تشبه رؤوس القوم (أهل مكة) الذين لم يدركوا أبعاد تلك الدعوة العظمى ومراميها الكبرى بالحمير» (ص ٨٢).

(١) مجلة «القاهرة» - عدد ١٢٣ - فبراير ١٩٩٣م ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق ص ٤٧.

وبجانب «جعل» محمد «شرط الإيمان الصحيح يمر عبر الإيمان به كرَسُول
لِإِله واحد» فما كان أكثر نكاية للملأ «رفضه الدعوة لقواعد التجارة السارية» وكان
لابد - فى رأى د. القمنى - أن يسفر الأمر عن جفوة فعداء جهير أدى بالنبى إلى
نقل توجهه عن «الوجهة الاستراتيجية» (دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة» إلى
«وجهة أخرى مرحلية» تحول بموجبهما «نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد فقام
يؤلب العبيد على أسيادهم ويناديهم: اتبعونى أجعلكم أنسابا والذى نفسى بيده
لتملكن كنوز كسرى وقيصر. وهنا بدأ القوم يشعرون بحجم خطر تحريك العبيد»
(ص ٨٣) لم يكتف الحفيد بالانتقال من الاستراتيجية إلى المرحلى لكنه قام بنزع
صفة ترتبط بمصالح الملأ التجارية. تلك الصفة التى أكسبها لهم انكسار حملة
الفيل على حدود مكة. صفة أنهم أهل الله. وينادى أهل مكة: قل يا أيها
الكافرون... لكم دينكم ولى دين» ويعلق د. القمنى على الموقف المحمدى «نعم
مازال الآيات تبرر التسامح الدينى - لكم دينكم ولى دين - لكنها نعتت أهل
مكة بأنهم الكافرون. برغم تأكيدها من قبل أنهم قوم يؤمنون بالله» (ص ٨٤).

وعند القمنى أن الحفيد أصبح فى نظر الملأ «وحسب منطقهم المصلحى. مجرد
مغامر طموح يهدف لغرض سياسى يبدأ بضرب قريش فى مقتل. فى مصالحها
التجارية. حتى إذا تهيأ له الأمر امتلاك أمر الحجاز. وزحف على ممالك الروم
والعجم. وما يتبع ذلك بالضرورة فى منطق العشائرية من رفع شأن بيت هاشم.
وخفض شأن بيت عبد الدار - عبد شمس - نوفل» (ص ٨٣) و«هنا تحول سلوك
الحفيد الهاشمى تجاههم «عن الصبر الجميل. إلى الهجوم» (ص ٨٥) ويقول د.
القمنى وكانت النتيجة التى سجلتها كتب التاريخ الإسلامية. أن حقب الأمر.
وحميت الحرب. وتنايز القوم. وبأدأ بعضهم بعضا. وقام حزب عبد الدار (عبد
شمس - نوفل) يستجمع حلفاءه لمواجهة ما بدأت نذره فى الأفق» وعلى الطرف

الآخر «أعلن الهاشميون أنهم قد منعوا فتاهم. برغم عدم متابعة دعوته دينياً» (ص ٨٧) واستمرت حماية الأعمام للحفيد إلى أن سلموه للأحوال اليتامية.

بعد هذا العرض المفضل لمعالجة د. القمى لدور الحفيد والحزب الهاشمى فى العهد المكي. وبعد بحث وتقصى وتنقيب لمعرفة مدى انطباق قول د. القمى «التراث عندنا موضوع للقراءة. لمعرفة وليس لتقديم معرفة عنه: لقراءته كما كان من حيث كان فى واقعه كحقل لحدث الواقع المجتمعى. بحيث ترتبط الفكرة مع واقعها ليعود التراث إلى حجمه الطبيعى الصادق وظرفه الموضوعى. كماض مضى كان ناتجاً ضرورياً لظروف زمانه»^(١) ولمعرفة مدى تحقق هذا القول فى معالجته لدور الحفيد وحزبه. انتهى بى بحثى وتنقيى فى كتاب «الحزب الهاشمى» والمراجع التاريخية إلى رأى فى علمية هذه المعالجة «القمية» لدور الحفيد (النبي) وحزبه. وهى معالجة - فى رأينا - مليئة بالتخطيط المنهجي والخلط المعلوماتي والشقوب العلمية التى تحتاج لرصدها إلى عشرات الصفحات. ولأن المساحة المتاحة لا تحمل رصد كل مغالطات د. القمى. فسكتفى بمراجعة ثلاث مغالطات نراهن يقدرن - بدلاتهن - على تمكيننا من وضع عقولنا فى عمق الحالة القمية. وتمكيننا من كشف منطقية معالجته التى استهدفت تأكيد «أن الخلاف بين ما أتى به الرسول وبين ما كان سابقاً عليه كان خلافاً فى الدرجة وليس فى النوع»^(٢).

المغالطة الأولى: وتكمن فى التضاد بين قول د. القمى بـ «استعداد» البيئة المكية «لقبول النظام الجسدي» بمنظومته التوحيدية للأرباب وللقبائل وشرط التحقق على يد نبي - ملك «مثل داود» وبين «الرفض المكي المبرم» لذات النظام والمنظومة والشرط. وقد وصل الرفض فى تطرفه إلى التخطيط لتصفية النبي جسدياً. وهو

(١) د. القمى - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م ص ٣٠٣.

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٠.

تضاد يصعب تبريره بأن القوم لم يدركوا أبعاد تلك الدعوة العظمى ومراميها الكبرى» (ص ٨٢) ولأن «عدم الإدراك» و«عدم الوعي» ينفي ما قاله عن «الاستعداد» المكى. ويفتح باب الشك فى مقدماته «القبل إسلامية» وهى المقدمات التى وصفها بـ «الحقيقية لا الوهمية»^(١) لينفى - بتأكيد - فكرة «انفصال» الإسلام عقيدياً عن الجاهلية. وليثبت فكرة «التواصل» (الامتداد - الاستمداد) الدينى والسياسى بين الجاهلية والإسلام. وهى الفكرة التى تلقاها العقل العلمانى بانبهار وتسليم بأن «أهم مكسب كسبته مصر والعالم العربى من الأخ سيد (القمنى) هو فرضية التواصل»^(٢).

ولاعتقدنا بحرية البحث العلمى بلا «فيتو» دينى أو سياسى أو اجتماعى على أى فرضية فنحن نقول^(٣) بحق د. القمنى فى ممارسة البحث بحرية. والأهم. نقول بحقه الكامل فى نشر نتائجه مهما كانت صداميتها النافية لما نعتقد بثباته. والمثبتة لما ظنناه وهماً تاريخياً.

ولكن وحتى لا يتحول البحث إلى عيب بالثوابت والعقائد - وهى أشياء لا تحتل لا أخلاقية العيب - فنحن نقول بأن للنفى وللإثبات آليات علمية كان يجب على الدكتور أن يلتزم بها وهو يمارس حقه فى الصدام. وهو التزام - للأسف - لم نر ما يشبهه. ورأينا أدلة عديدة تنفيه وتثبت عبثية الدكتور وأنه لم يتغيا البحث عن الحقيقة فى الوثائق التاريخية وإنما تغيا أدلجة وثائق المرحلة التاريخية المبحوثة

(١) د. القمنى «الحزب الهاشمى» - مدبولى الصغير - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٩٦م ص ٩.

(٢) د. القمنى - الأسطورة والتراث - ص ٢٨٠.

(٣) فى أعقاب مصادرة كتاب «رب الزمان» للدكتور القمنى كبت مقالة رفضت فيها المصادرة وقلت فيها أن حرية التفكير لن تتحقق إلا بحق النشر لنتائج التفكير. وأرسلتها باليد مع الصديق الصحفى مجدى حسنين إلى الأستاذ عبد العال الباقورى رئيس تحرير جريدة الاهالى. وللأسف لم تنشر هذه المقالة. ربما لأننى سجلت اختلافى الجذرى مع نتائج د. القمنى.

لتقول برأيه الماركسى فى النبوة والدين والدولة . وهذه الغاية الأيديولوجية أوقعته فى التضاد السابق رصده .

فهو يوثق «الرفض المكى المبزم» للرسالة بأن الحفيد (الرسول) «ذكر (عاب) طواغيتهم (آلهتهم) وهو - لديه - ذات ما أوضحته رواية عن لقاء وفد قريش بأبى طالب وابن أخيه ﷺ ليطلب من محمد الكف عن سب أربابهم ويتركونه لإله» فأعاد الحفيد الهاشمى على وفد قريش أهم أبعاد دعوته ومراميها . أن يقولوا: «لا إله إلا الله . فنفروا وتفرقوا» (ص ٨٤) وتكملة رواية الطبرى - مرجع د . القمنى - «قالوا: سلنا غير هذه . فقال: لو جئتمونى بالشمس حتى تضعوها فى يدى ما سألتكم غيرها . فعضبوا وقاموا من عنده غضابى . وقالوا: والله لنشتمنك وإلهك الذى يأمرك بهذا» ويقوى الطبرى روايته بقوله تعالى «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب . وأنطلق الملائمة منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا الشيء يراد . ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق»^(١) .

ويدون تقييم عقيدى للموقف المكى - فالرفض للرسول لم يكن لهاشميته وإنما لرسالته . وأيضاً . كان نتيجة إدراك للمرفوض . وأنه - على كل المستويات - يغير تماماً عقائدهم وأربابهم . وهذه الحقيقة التاريخية تستنفر فى عقولنا السؤال عن حقيقة «ما كان من حيث كان فى واقعه المكى» . وهل «ما كان» هو توصل أهل مكة (الطبقة الارستقراطية - طبقة العبيد - الحزب الهاشمى - الحنفاء . إلخ) إلى توحيد الأرباب فى إله واحد لتوحيد القبائل فى دولة واحدة على يد ملك - نبى موحد . أم أن «ماكان» كان كما أراد د . القمنى أن يكون فى كتابه .؟ والسؤال - لمن يعى أبعاد كتاب «الحزب الهاشمى» ويدرك مراميهِ الأيديولوجية - حيوى . ويحتاج أن تلقى بعقولنا البسيطة فى نصوص د . القمنى للبحث فيها عن الفاصل

(١) الطبرى - مرجع سابق - ج ١ ص ٥٤٤ .

العلمى بين إرادة الوثائق والشواهد والأسانيد التاريخية وبين إرادة الباحث وذلك لنرى بعقولنا منطقية هذا التضاد غير المنطقى. وهى - بلاشك - مغامرة مجهدة. ولكن لا مفر من خوضها. لأن نصوصه تزحف بنعومة بلاغية نحو «أقصدة» فكرة الله لتكون دليله على فكرة «التواصل».

فيقين د. القمنى أن «الرب (الوثنى) يمثل سيد القبيلة وسلفها ومعبودها ورمز عزتها وكبريائها» وأن «عبادة الأسلاف» فى جزيرة العرب كانت «أشد العبادات انتشاراً وأقربها إلى الظرف المكانى والزمانى (...). ويبدو لنا (له) أن تلك العبادة كانت غاية التطور فى العبادة فى العصر الجاهلى قبل الأخير(!) ويشير إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الفرد - القبيلة (الخلف) وبين السلف (المعبود) أنه «حتى تضمن الجماعة المتبدية تماسكها ذاب الفرد فى القبيلة. وذابت القبيلة كلها فى الفرد (...). وذاب الكل (الفرد - القبيلة) فى واحد. هو طوطم القبيلة وسيدها وسلفها. الذى أصبح محل التبريل والتقدس. وتحول إلى رمز عزة قومية وجنسية ودينية. وكان كل فرد فى القبيلة يمثل هذا السلف. أو هو - دون مبالغة - ذلك الطوطم (المعبود) الموحد والموحد» ويتعدد القبائل تعددت الأرباب (الأسلاف - الطواطم). ولأن «البدوى فى قبيلته يأنف أن يحكمه أحد من خارج نسيه. لأن نسيه هو ربه (...). لذلك كانت عبادة الأسلاف أحد أهم العوامل فى تفرق العرب القبلى» وعنده أن «السلف (المعبود) الواحد اللامتعدد» وإن كان «يضمن لقبيلته تماسكها اللزج وانصهارها وأمنها» فهو من جانب آخر شكل أدلوجة واحدة للجميع ولم يسمح - لأزمان طويلة بعد ذلك - بظهور ثنائية طبقية تسمح بمزيد من التطور»^(١).

بعد هذه المرحلة الطوطمية ذات الرب (السلف) الواحد والأدلوجة الواحدة

(١) د. القمنى - «رب الزمان» ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

لجميع أفراد القبيلة و«مع نهاية القرن السادس الميلادي» تبدأ مرحلة أخرى أكثر تطوراً في الانبثاق بوقوف «مكة على الطريق». مالكة لمركز رئاسي لا شك فيه» بتجميع التجارة الدولية في يدها (ص ١٨) فهذا التغير الاقتصادي «بدأت مكة تدخل مرحلة تحولات بنيوية واضحة في تركيبها الاجتماعي. وبدأت تضمحل في داخلها التركيبية القبلية (...). ومن ثم كان حتماً أن يتطور المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً (ص ٢٦) وهذا التطور لابد أن ينعكس على التصور المكي للرب (الطوتم - السلف - المعبود) الواحد اللامتعدد. ليناسب مرحلة «الثنائية الطبقية». فهذا ما تقول به المادية التاريخية عن تبعية الوعي الاجتماعي» (الديني - السياسي - الحقوقي - الأخلاقي. إلخ) «لوجود الاجتماعي» (الاقتصادي - المادي).

ولمادية فكر ومنهج د. القمني فـ «ألف - باء» مادية تاريخية. أنه في حالة «التمايز» أو «الثنائية الطبقية» يتحتم أن «يتسم الوعي الاجتماعي في المجتمع الطبقي بطابع طبقي» ولأن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية لا يمكن أن تكون فيه أيديولوجية واحدة» فلا بد «أن تخلق كل طبقة أيديولوجيتها اللازمة لها وحدها»^(١) لأن المصالح غير المصالح. والأهداف غير الأهداف. فنحن كنا ننتظر من د. القمني - كماركسي - أن يحدد لنا نقاط «التمايز» في وعي «الارستقراطي» ووعي «العبد» بالداء المجتمعي والدواء الأيديولوجي. وهل هذه النقاط - إن وجدت - كانت جذرية إلى حد إمكانية تصور وجود ثنائية أيديولوجية؟ فقط - لنعرف من الثائر على من...؟ وكيف...؟ ولماذا؟

وحتى لا نبخس الدكتور حقه نعترف بأنه عرفنا بجلاء أن طبقة العبيد كانت

(١) افانا سيف «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم - موسكو - طبعة ١٩٨٥م ص ٣٨٥.

«معدمة ومضطهدة» وأنها نتيجة لمكانتها المتدنية فى نسق الإنتاج الاجتماعى كانت «فى حالة رفض نفسى وعقلى لأرباب لا تعدل فى تقسيم الأرزاق. ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين قناعة مهيأة للإعلان العملى السافر^(١) وعند «الرفض النفسى والعقلى للأرباب» انقطع سياق د. القمنى. فلم يضىء ملامح «الإعلان» «العملى» ولم يكشف عن كيفية «سفوره» فى الواقع المكى الذى يسحق إنسانيتهم - بمباركة أربابه - تحت أقدام اقتصاده - وللدقة - تحت أقدام الطبقة الارستقراطية التى عرفنا أنها تحت ضغط حتمية المصالح التجارية اهتم أفرادها التجار «بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث. لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم» ولزيد من الحضور التجارى: «استضافوا فى كعبتهم المكىة الأرباب المرتحلة» و«قاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً (ص ٢٧) وأصروا على استدامة التعدد القبلى والربوبى. لأن هذا التعدد (التفرق) يحقق مصالحهم التجارية.

وفى حدود ما عرفنا به د. القمنى فطبقة العبيد كان يجب أن تكون هى الطبقة التقدمية والمرشحة للفعل الانقلابى على الوضع المكى الذى يسحق إنسانيتها. والطبقة الارستقراطية (التاجرة) هى الطبقة الرجعية لإصرارها على استدامة الوضع بتعدد الطبقي والقبلى والربوبى. ولكن المثير فى أمر د. القمنى أنه تجاهل هذه «الثنائية الأيديولوجية» التى تجذر الصراع الطبقي وتدفع به فى اتجاه الثورة. فلم تستوقفه دلالات «رفض العبيد للأرباب» ولم تستنفر عقله للبحث فيها عن ملامح حركة مادية أو حتى توحيدية ميتافيزيقية. فقط ليتسق مع ماركسيته. لكنه - بوعى أو بدون وعى - تضامن مع الطبقة الارستقراطية فى موقفها ضد العبيد فسرق «وعيهم الطبقي» الشورى ليعطيه - فى تحليله البلاغى - للارستقراطية المكىة التى يفترض أنها تسرق «قوة عملهم». وذلك لتستحوذ على الثروة فى التاريخ. وعلى

الثورة فى كتابات د. القمنى. وفى سبيل منحها «الثورة» على التعدد القبلى والربوبى الذى تستفيد من تسييده وتأييده ليصب فى رصيدها الثروى. كان لابد أن ينزل الدكتور فى الهلهلة المعلوماتية والتحليلية.

فلديه أن واحدية الرب (السلف - الطوطم) وأن اعتقاد كل فرد فى القبيلة أنه «هو ذلك الرب» كل هذا تفكك بتغير الوضع الاقتصادى. وبتقارب مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة تخلق أفراد كل قبيلة عن «واحدية ربهم - سلفهم» (وبالتالى تخلوا عن تألههم) وتبادلوا - مع القبائل الأخرى - الاعتراف بالأرباب وتعدددهم. أى حتم توحيد مصالح الأرباء التضحية بواحدية الرب والترحيب أو الاعتقاد بتعدد الأرباب^(١) ولديه أيضاً أن توحيد مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة لم يؤد إلى تعدد الأرباب - كما سبق وقال - وإنما أدى إلى توحيد الأرباب. فقد «احتاج التوحيد المصلحى أدلة أقررت اعتقاداً فى إله واحد يرمى تلك المصالح» وقد جاء هذا الإله الجديد فى مرتبة تتفق ومكانتهم. ليصبح فوق آلهة الكعبة جميعاً وسيداً مطلقاً للكون الذى أمسكوا عنان تجارته بأيديهم^(٢) ولان د. القمنى - بوعى - قال بالرأيين وبيقينية تفتقد احتمال الخطأ وإمكانية المراجعة للتراجع عن أحدهما والاستقرار على رأى واحد نستطيع مناقشته. فنحن لا نستطيع «الاختيار» والذى نستطيع قوله أن التعدد الربوبى - سواء كنتيجة للتوحيد المصلحى أو كحقيقة تسبق وجود هذا التوحيد بمئات السنين منذ عمرو بن لى - فهو تعدد يتسق مع - ويبرر - الرفض المكى لدعوة الحفيد الهاشمى محمد. أما عن التوحيد الربوبى كنتيجة للتوحيد المصلحى. فيصعب قبوله ليس فقط لتناقضه مع رأيه الآخر بالتعدد الربوبى أو لتناقضه مع الحقيقة التاريخية. وإنما يصعب قبوله حتى فى حدود قوانين

(١) د. القمنى - «رب الزمان» ص ١٧١.

(٢) مجلة القاهرة - عدد ١٢٣ ص ٤٦.

المادية الجدلية. لانه يؤكد أن فهم الدكتور الماركسى لقانونى «نفى النفى» و«الكم والكيف» فهماً آلياً. وتعبير لينين «فهماً فارغاً وعقيماً» لم يستوعب الابعاد التطورية فى الفهم الجدلى للنفى الذى يستبعد تماماً النفى بالطفرة^(١).

وحتى نخرج من مستنقع التضاد غير المنطقى ببعض العقل. ولأن العقل المصرى القديم - كما قال د. القمنى فى كتابه «أوزيريس وعقيدة الخلود»^(٢) والعقل الأمريكى الحديث لم يتقلا من التعدد والتثليث إلى التوحيد رغم رصيدهما الفكرى والعلمى والفلسفى. ورغم كونية مصالحهما الاقتصادية. وتوحد أقاليم مصر وولايات أمريكا فى دولتين إمبراطوريتين. يبقى السؤال الملح عن الرصيد الفكرى والعلمى والفلسفى الجاهلى الذى أفرر النقلة الكيفية من حضيض الطوطمية (عبادة الأسلاف) إلى قمة التقدم فى مفهوم الألوهية نحو المطلق؟

وحتى يأتينا د. القمنى بإجابته نقول بأن الخلاف بين ما أتى به النبى من توحيد. وبين ما كان سابقاً عليه كان خلافاً فى النوع وليس فى الدرجة. وهنا نتقل إلى.

المغالطة الثانية: هى محاولة د. القمنى تضبيب مبدئية الحفيد (النبى).

فبعد أن أجهد عقله وانتقى رواية متهافنة وحرّف فى رواية الحلبي (راجع «الحزب الهاشمى» (ص ٨٠) والسيرة الحلبية ج ١ ص ٢٧٧) لإثبات حدوث

(١) راجع - افاناسيف - مرجع سابق - الفصل السادس «القوانين الأساسية للجدلية المادية». ولأهمية هذا المرجع. ف بجانب ترجمة دار التقدم. تم ترجمته بعنوان «أصول الفلسفة الماركسية» ت حمدى عبد الجواد - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - بعنوان «أسس الفلسفة الماركسية» ت عبد الرزاق الصافى - دار الفارابى بيروت. ودار النهضة بغداد.

(٢) د. القمنى - «أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة» - كتاب فكر رقم ١٢ - دار فكر القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م ص ٢١ - ٧٦ - ٧٧ - ٨٩ - ٩٠.

الخداع فى زواج الحفيد الهاشمى محمد من «الأرملة الثرية» خديجة التى ستولى الإنفاق على زواجها بما فى ذلك هدايا الزوج (الحلة الجديدة والبقرة) وذلك للإيحاء بالوضع المستقبلى. أن الزوج «الفقير» بعد أن ضمن الأمان المالى توفر له «الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق. إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية» (ص ٧٩) وتجاهل تماماً قول كفار قريش فى جدالهم مع النبى «إنك تقوم فى الأسواق وتلتبس المعاش كما نلتمس»^(١) وتجاهله لهذا القول كان بقصد تأكيد الإيحاء السابق. والتمهيد للإيحاء اللاحق. أن الحفيد الذى عاش على مال زوجته «الثرية». سرق أيضاً قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت. وكل ذلك ليؤسس د. القمنى على هذه الإيحاءات تكتيكية موقف الحفيد الهاشمى - غير المبدئى - من حرية الاعتقاد.

فعند القمنى أن الحفيد فى بداية دعوته. «لم يخرج آنذاك عن أطر عرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد. فلم يجبر أحداً لاعتناق دعوته.. كما لم يحاول فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقها» (ص ٨٢) ويستشهد بالآيات ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] ويونس آية ٩٩ وفاطر آية ٢٣ والأنعام آية ١٠٧^(*) هذا فى النص المنشور ككتاب. أما فى النص المنشور كدراسة فى مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦) فيستشهد على التزام محمد فى بداية دعوته بسنة قريش فى حرية الاعتقاد بالآيات ﴿لا إكراه فى الدين﴾ [البقرة: ٢٠٦] والبقرة ٦٢ ويقول «بل وأكدت الآيات أن الله قال لعيسى بن مريم: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥] وعليه فليحكم

(١) ابن كثير - مرجع سابق - ج ٣ ص ١٠٠.

(*) ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣].

﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ١٠٧].

اليهود بكتابهم المقدس . وليحكم النصارى بإنجيلهم فالآيات تعجب قائلة :
 ﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣] ﴿وَلِيَحْكُمُ أَهْلُ
 الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
 [المائدة: ٤٧].

فى هذه الفترة التى تسودها «حرية الاعتقاد» وهى من «القواعد التى سنّها الملا
 (الطبقة التاجرة) وقّعدها الأسلاف» كان الحفيد الهاشمى «يدفع الأمر نحو غايته
 ونضوجه لصالح الطبقة التاجرة» ولكن هذه الطبقة إزاء رؤية قاصرة رفضت من
 محمد رفضه «الدعوة لقواعد التجارة السارية» ورفضت شرطه «أن يمر الإيمان
 الصحيح عبر الإيمان به كرسول لإله واحد» وإزاء هذا الموقف نقل الحفيد (النبي)
 توجهه الاستراتيجى من «دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة» إلى وجهة أخرى
 مرحلية تحول بموجبها «نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد» وبجانب هذا انقلب
 على قاعدة «حرية الاعتقاد» التى سنّها الملا - الطبقة التاجرة - لينزع عن الملا صفة
 أنهم أهل الله التى ترتبط بمصالحهم التجارية فأخذ ينادى أهل مكة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا
 الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] رغم تأكيد «من قبل» أنهم قوم يؤمنون بالله .
 ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]
 والمؤمنون آية ٨٦: ٨٩ والزخرف آية ٩(*) وبتكفيره للمكيين بعد اعترافه «من قبل»
 بإيمانهم «تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم» وخصوصاً بعد تأكده من
 وقوف الحزب الهاشمى «معه ينصره ويتصر به» (ص ٨٩).

(*) ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (٨٦) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (٨٧) قُلْ مَنْ مَلِكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨٨) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٦: ٨٩].

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩].

هنا ولموقف د. سيد القمنى العنيف من «اجتزاء أى نص من بين النص القرآنى المكى». ونزعه من سياقه مع باقى الآيات وسجبه من لحظته التاريخية التى سببته لدعم أى موقف آتى نفعى حسب المصلحة المراد تحقيقها» وهذا الاجتزاء - النزاع - السحب هو عملية «تزييف وتدليس وتخديم انتهازى للنص الدينى» ولإنهاء الاستخدام النفعى والانتهازى فقد انتهى الدكتور إلى الحاجة الشديدة إلى «التعامل مع النص (القرآنى) بوضعه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث أبان ثلاثة وعشرين عاماً هى زمن تواتر ذلك الوحى. وهو - فى رأيه - ما يستدعى عملاً دهباً يربط حقل الأحداث بتصنيف الآيات المكى منها والمدنى مرتبطاً بظرف كلا المدينتين وواقع البشر فيها»^(١).

ورغم اختلافنا الجذرى مع دلالات وغايات هذا الموقف. والتى - فى رأينا - لا تتنافر مع قول د. القمنى بمصدر القرآن البشرى. بل يؤكد به تاريخية النص. وهذا يحتاج إلى تفصيل ليس هذا مكانه أو أوانه. فهذا الموقف يجبرنا - وبتعبير د. رفعت السعيد - يحيط بنا ويمسك بتلابيبنا ويرغمنا على محاولة رؤية كيفية تعامل د. القمنى مع النص القرآنى - على الأقل - فى توثيقه لموقف الحفيد التكتيكى من «حرية الاعتقاد». ونحن بدورنا لا نملك سوى الاستسلام. والمحاولة. والرجاء من القارئ أن يرجع إلى الآيات التى استشهد بها د. القمنى. والتى - فى رأيه - شهدت على التزام الحفيد الهاشمى - فى بداية دعوته - بسنة قریش فى حرية الاعتقاد.

ونبدأ بالآيات المثبتة فى نص مجلة «مصرية» فنقول: أن سورة البقرة هى أول سورة مدنية. وآل عمران هى الثالثة فى ترتيب نزول القرآن المدنى.. والمائدة. مدنية وتحتل رقم ٢٦ فى ترتيب النزول. ومدنية هذه السور حقيقة لا يحتاج العلم بها

(١) د. القمنى - «رب الزمان» - ص ١٣٦.

إلى إمام بأية علوم قرآنية. وإنما يحتاج - وفقط - إلى الاطلاع على فهرس السور فى أى طبعة للمصحف وأيضاً هى حقيقة يجب أن تكون معلومة بالضرورة لرجل لا يحدثنا فقط عن الحقل الموضوعى للأحداث. بل ويحدثنا - بيقينية - عن نتائج أبحاثه المقارنة التى أوصلته إلى مصدر بشرى - شعرى للقرآن فهذا الرجل الذى يتحدث بهذه اليقينية كان يجب عليه أن يطلع على فهرس الكتاب الذى ينفى مصدريته الإلهية. وذلك حتى لا يضع استشهاداته تحت أوصاف «التزييف والتدليس والتخديم الانتهازى للنص الدينى». وحتى لا يدفعنا إلى الظن بأنه أخذ هذه الآيات من كتابات أخرى غير المصحف.

والى جانب هذا فاستشهاده بهذه السور وبهذه الآيات تحديداً لا يثبت فقط جهل الدكتور بالملكى والمدنى وربط هذا التصنيف بظرف كلا المدينتين. وإنما - والخطر - يؤكد - وييقين - أن الدكتور كان يفتقد أدنى درجات الوعي وهو «ينقش» آيات مدنية - وفوق هذا - يتحدث عن يهود ونصارى وحكم توراة والإنجيل لتوثيق سياق يفترض أنه يرصد علاقة الحفيد الهاشمى والملا السقرشى فى حقل أحداث مكى. وفى لحظة تاريخية محددة بـ «بداية الدعوة».

وإزاء هذا «التعامل» (القمنى) مع النص القرآنى بوصفه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث» نضع علامة تعجب. وفى الحالة القمنية لابد أن تتحول علامة التعجب إلى علامة استفهام لأن الدكتور - كما أثبتنا - قد استبدل فى نص الكتاب (طبعة ١٩٩٠م) هذه الآيات المدنية بآيات أخرى من سور أخرى يتحدث عن التزام الحفيد بحرية الاعتقاد وهى سور الكافرون - يونس - فاطر - الأنعام.

والاستبدال حق طبيعى من حقوق الإنسان لا يجوز لنا سوى الإقرار به. لكن أثناء بحثى فى طبعات «الحزب الهاشمى» المتعددة لفت نظرى أن التعديل أو الاستبدال لم يتم أولاً فى طبعة الكتاب الأولى ١٩٩٠م. وإنما تم فى طبعته

كدراسة فى مجلة «الكرمل» - الفلستينية - عدد ٣١ سنة ١٩٨٩م. وأن الدكتور وهو يثبت - فى الهوامش - أسماء السور الأربعة تعتمد كتابة كلمة «مكية» بعد اسم كل سورة. والملفت أكثر أنه - بعد هذا - استشهد بثمانية استشهادات قرآنية أخرى ولم يكتب بعد أى استشهد إن كانت سورته مكية أم مدنية. ونحن أمام هذا التعمد الذى لا نستطيع التكهن بدوافعه. وهل هى دوافع نفسية؟ أم قصد بها التعامل أو التحدى؟

نحن لا نعرف دوافعه. لكن الذى نعرفه يقيناً أن المرحلة المكية مرحلة طويلة زمنياً تمتد إلى ١٣ سنة من عمر الدعوة. وأن السور المكية كثيرة تبلغ بالضبط ٨٦ سورة. وحسب رؤية د. القمنى المادية فلكل سورة لحظتها التاريخية التى سببتها والتى عبرت عن واقعها فى حقلها الموضوعى للأحداث. وحسب هذه الرؤية فليست كل سورة مكية يجوز لنا الاستشهد بها على كل المرحلة المكية. وهنا نسجل ترتيب نزول هذه السور فى القرآن المكى فسورة الكافرون ترتيب نزولها الـ ١٨ - ويونس ترتيب نزولها الـ ٥١ - وفاطر ترتيب نزولها الـ ٤٣ - والأنعام ترتيب نزولها الـ ٥٥.

ولعلمنا أن د. القمنى استشهد بهذه الآيات لتشهد على قبول محمد - المؤقت - لعرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد. وأن بداية الانقلاب المحمدى على هذا العرف كانت بتكفيره للمكيين «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (ص ٨٣). وفى حدود هذا. يفترض أن تكون سور يونس وفاطر والأنعام قد نزلت قبل تكفير الحفيد الهاشمى للمكيين. أى قبل سورة الكافرون. لتشهد هذه السور - كما أراد القمنى من آياتها - على أن محمداً (لم يخرج آنذاك عن أطر عُرْف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد). وهذا الافتراض مستحيل على كل المستويات التاريخية والدلالية. بل ومستحيل فى حدود رؤية د. القمنى المادية لتاريخية النص القرآنى. لاستحالة

نزع أو سحب هذه السور من لحظاتها التاريخية المتأخرة نسبياً في عمر الدعوة المكي لتعبر له عن واقع آخر في لحظة تاريخية أخرى متقدمة جداً ومحددة بـ (بداية الدعوة).

ورغم هذه الاستحالة العقلية والدلالية والتاريخية فالذى يوحى به سياق د. القمنى أنه قال بهذا المستحيل. وليس هذا فقط بل حاول تقطيع أوصال (آيات) سورة الكافرون ليلقى في وجه القارئ بآيتها الأخيرة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كدليل قمنى على قبول الحفيد الهاشمى لحرية الاعتقاد كسنة قريشية. ويلقى بآيتها الاولى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ كدليل «قمنى» على انقلاب الحفيد (التكفيرى) على هذه الحرية. وليس هذا فقط بل حاول د. القمنى تفريغ آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من معناها الحقيقى. وهو قبول الإسلام (الرسول - الرسالة) لتعددية دينية مبدئية. تؤكد بوضوح شديد صعوبة تجميع الحدود العقيدية الفاصلة بين رؤية هذه الأديان المتعددة لله ﴿لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۖ﴾ (٢) ﴿وَأَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾. ولهذا الوضوح فى الموقف العبادى والعقيدى فالتعددية الدينية هى تعددية إيمان وكفر. إيمان برؤية «الانا» لله. وكفر برؤية «الآخر» لله. وهكذا بالنسبة للآخر الدينى. فهو مؤمن برؤيته لله وكافر برؤيتى لله. ولهذا كان الأمر الإلهى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ أمراً منطقياً بدأت به السورة وتلته بنفى واحدية العبادة لاختلاف الرؤية للمعبود. وختمته بإقرار «التعددية الدينية» كمبدأ إسلامى قال به القرآن المكي وأيضاً قال به القرآن المدنى.

وتفريغ د. القمنى لآية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من أبعادها السابقة كان يقصد إظهار أن هذه التعددية هى فى الواقع المكي واحدية دينية يتفق فيها المسلم والجاهلى على الإيمان برؤية واحدة لله. ويختلف فيها المسلم والجاهلى فقط على الإيمان بمحمد كرسول. وذلك لتخيل أن تكفير الحفيد الهاشمى للمكيين ﴿قُلْ يَا

أيها الكافرون» لم يكن تعبيراً عن واقع مكي. وإنما كان انقلاباً محمدياً على محمد نفسه الذي - في رأى د. القمنى - أكد «من قبل» نزول سورة الكافرون على إيمان أهل مكة بالله. ويستشهد على إقرار محمد بإيمان أهل مكة بالآية ٦١ من سورة العنكبوت والآيات ٨٦: ٨٩ من سورة المؤمنون والآية ٩ من سورة الزخرف (سبق نقلنا لهذه الآيات). وهذا يعنى أن هذه السور نزلت «قبل» سورة الكافرون.

وهنا يعيدنا د. القمنى إلى موقفه الذى يجرم اجتزاء ونزع وسحب أى نص قرآنى من لفظه التاريخية التى سببته. وبدون تطويل نذكر القارئ بأن سورة الكافرون تحتل رقم ١٨ فى ترتيب نزول القرآن المكي. ونخبره بأن سورة الزخرف تحتل رقم ٦٣ والمؤمنون رقم ٧٤ والعنكبوت رقم ٨٥ فى ترتيب القرآن المكي. وببراءة نسأل الدكتور: هل قوله بقبليّة هذه السور (أرقام ٦٣ - ٧٤ - ٨٥) على سورة الكافرون (رقم ١٨) ينطبق عليه حكمه بأنها عملية تزيف وتدليس واستخدام انتهازى للنص الدينى لدعم موقف آتى نفى. أم قوله بقبليّة هذه السور هو محاولة ماركسية علمانية لإصلاح وتقويم النص القرآنى الذى أصابه (الانحراف والعتار)^(١)؟

أيا كان رأى أو حكم أو إجابة د. القمنى. فالثابت بعد كل ما سبق أن الدكتور لم يتعامل مع النص القرآنى تعاملأ علمياً محايداً. لأنه لو تعامل مع سورة وآياته بجديّة لعلم أن حكم القرآن (الله - الإسلام - محمد) بكفر أهل مكة سابق لسورة «الكافرون» (سورة القلم آية ٥١ - وهى ثانى سورة مكية)^(*) ولعلم أيضاً أن تكفير أهل مكة لا تشوبه شبهة الانقلاب على اعتراف قرآنى سابق بإيمانهم بالله. لأن

(٢٨) مجلة «الطريق» - الثانية - العدد الأول لسنة ١٩٩٧م ص ٢٣.
(*) قال تعالى: «وإن يكاد الذين كفروا ليزلفونك بأنصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون» [القلم:

الله في التصور المكي الجاهلي له «بنين وبنات» (الأنعام آية ١٠٠ - النحل آية ٥٧ - الصافات آيات ١٤٩ - ١٥٢) «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا» [الصافات: ١٥٨] - وهذا التصور يبين ويناقض التصور الإسلامي لله. لكن د. القمى - للأسف - لم يرد التعامل العلمى المحايد. لأن الحيداد لن يبلغه غايته. فتعامل مع النص القرآنى بانتهازية ليستتطق آياته بما يريد تخيله كالحظة درامية خرج فيها الحفيد الهاشمى عن وعلى قبوله التكتيكي لحرية الاعتقاد إلى موقفه الاستراتيجى التكفيرى. وذلك بعد تأكده من وقوف حزبه الهاشمى «معه ينصره وينتصر به» وهذا ينقلنا إلى المغالطة الثالثة.

المغالطة الثالثة: تسييس حماية البيت الهاشمى لمحمد بإخراجها من إطارها الطبيعى والمتنظر من الأهل. وإدخالها ضمن آليات تنفيذ المشروع الدينى والسياسى للحزب الهاشمى الذى وضعه عبد المطلب لردع الحزب الأموى (عبد الدار - عبد شمس - نوفل). فلدى د. القمى أنه بعد «الاجتماع الخطير» - كما وصفه فى نص مجلة «مصرية» ومجلة «الكرمل»^(١) أو «الاجتماع التاريخى» كما وصفه فى نص الكتاب (ص ٨٧) والذى ختمه أبو طالب بقوله «اذهب يا ابن أخى فقل ما أحبيت. فوالله لا أسلمك لشيء أبداً» وكانت النتيجة «التي سجلتها كتب التاريخ الإسلامى. أن حقب الأمر. وحميت الحرب. وتناوب القوم. وبدأ بعضهم بعضاً وقام حزب عبد الدار (عبد شمس - نوفل) يستجمع حلفاء لمواجهة ما بدأت نفره فى الأفق (...). وعلى الطرف الآخر. أعلن الهاشميون أنهم قد منعوا فتاهم. برغم عدم متابعة دعوته دينياً» (ص ٨٨).

للحقيقة. كنت أود من د. القمى أن يخبر القراء بما سجلته كتب التاريخ

(١) مجلة «مصرية» - العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م ص ٢٠، ومجلة «الكرمل» - الفلسطينية - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٥٢.

الإسلامي» فعلاً عن الموقف المكي الحقيقي الذي دفع البيت الهاشمي إلى التشدد في حماية فتاهم «برغم عدم متابعة دعوته دينياً» - أى برغم اتفاقهم مع مكة على رفض دين فتاهم - .

ولأن الدكتور لم يفعل . ومضى يستشف عما سبق وعى البيت الهاشمي بـ «أهداف الحزب الهاشمي السياسية» . . نفتح - نحن - تاريخ الطبرى لتعرف منه على المسكوت عنه . يقول الطبرى أن زعماء مكة «مشوا إلى أبى طالب (عم الرسول) بعمارة بن الوليد ابن المغيرة . فقالوا له : يا أبا طالب ، هذا عمارة بن الوليد أنهد فتى فى قریش وأشعره وأجمله . فخذة فلك عقله ونصرته واتخذة ولداً . فهو لك . وأسلم لنا ابن أخيك . هذا الذى قد خالف دينك ودين آبائك . وفرق جماعة قومك . وسفه أحلامهم . فقتله . فلما رجل كرجل . فقال : والله لبش ما تسوموننى ! أنعطونى ابنكم أغذيه لكم وأعطيكم ابنى تقتلونه . هذا والله ما لا يكون أبداً . فقال المطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف : والله يا أبا طالب لقد أنصفك قومك وجهدوا على التخلص مما تكرهه . فما أراك تريد أن تقبل منهم شيئاً » ويرفض أبى طالب العرض المكي يقول الطبرى «فحقب الأمر عند ذلك . وحميت الحرب . وتناذب القوم . وبادئ بعضهم بعضاً»^(١) .

هذا هو الموقف المكي الحقيقي الذى سجلته كتب التاريخ الإسلامى وسكت عنه د . القمنى وانتقى - فقط - ما ترتب عليه من توتر وتناذب . ليعيد تسييس الموقف الطبيعى للبيت الهاشمي . بتخييله كحماية لأهداف الحزب السياسية . ولأننا ناقشنا بتوسع هذه الأهداف الخرافية . فالسؤال الذى يولده الموقف المكي المسكوت عنه : هل كان على أبى طالب أن يعطى زعماء مكة ابن أخيه ليقتلوه . ويأخذ عمارة بن الوليد . أم كان لابد أن يتشدد - هو والبيت الهاشمي - فى حماية محمد ؟

(١) الطبرى - مرجع سابق - ج ١ ص ٥٤٥ .

نحن لا نعرف موقف د. القمى من العرض المكى. والذي نعرفه أن كتب التاريخ الإسلامى أمدتنا - أيضاً - بموقف للمطعم بن عدى أحد زعماء حزب عبد الدار - عبد شمس - نوفل «لما عاد رسول الله من الطائف إلى مكة. قال رفيق رحلته زيد بن حارثة: كيف تدخل عليهم وقد أخرجوك؟ قال: يا زيد إن الله جاعل لما ترى فرجاً ومخرجاً والله ناصر دينه. ومظهر نبيّه. ثم أرسل رجلاً من خزاعة إلى مطعم بن عدى يخبره أنه داخل مكة فى جواره. فاستجاب مطعم لذلك. واستنهض أبناءه فحملوا أسلحتهم ووقفوا عند أركان البيت الحرام. وتسّم «المطعم» ناقته ثم نادى: يا معشر قريش قد أجرت محمداً فلا يهجه أحد منكم. فلما انتهى رسول الله إلى الكعبة صلى ركعتين. ثم انصرف إلى بيته. ومطعم وأهله يحرسونه بأسلحتهم»^(١) قبل المطعم حماية الحفيد الهاشمى المعادى للحزب الأموى (عبد الدار - عبد شمس - نوفل) والمطعم يعلم خطورة إقدامه على هذه المغامرة. فقد يعادى قريشاً كلها من أجل هذه الإجارة. إذ أى اعتداء يقع على محمد. لابد أن يرد المطعم هذا الاعتداء ولو أدى الأمر إلى حرب بينه وبين قريش. والسؤال الآن: إذا كان هذا هو حال المطعم بن عدى قبل الإجارة. العداء إلى حد الترحيب بقتل محمد. وحاله بعد الإجارة. الحماية إلى حد الحراسة بالسلاح. هل المطعم - وهو العدو السياسى والدينى لمحمد - بقبوله لحماية الحفيد الهاشمى. انضم إلى الحزب الهاشمى. أم أن ما فعله هو مجرد تقليد عربى محمود؟ لاشك أن ما فعله لا يخرج عن كونه تقليد عربى. ولا شك أيضاً فى أن هذا الموقف قد يقرب الأمر من عقل د. القمى. هذا إذا كان لا يرحب بقتل محمد كبديل لتخليه عن تسييس حمايته.

(١) الشيخ محمد الغزالى - «فقه السيرة» ص ١٤٨ نقلاً عن الطبقات الكبرى لابن سعد.

وبهذه المغالطة الثالثة نستطيع - وبثقة - أن نقول أن د. القمى فى دراسته لدور الحفيد فى العهد المكى . لم يكن يبحث عن معرفة صادقة لهذا العهد . وإنما كان يبحث عن أدلة - ويختلق ويخلط ويخفى أدلة - لتخييل تحرك الحفيد - فى الواقع المكى - بعقلية الحزبى وغير المبدئى . وليس بعقلية ومبدئية نبي . واستهداف د. القمى إدانة الحفيد . . النبى سيتضح - أكثر - فى معالجته للهجرة إلى يثرب والعهد المدنى .

(٤)

التفسير الماركسي للهجرة النبوية

ولدى د. القمى كان لابد من هجرة الحفيد الهاشمى محمد من مكة. التى - فى رأيه - أخذت «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخى الذى حتمته الظروف عليها» (ص ٢٨) والتى كانت مستعدة اقتصادياً واجتماعياً وأيدولوجياً لقبول النظام الجديد بمنظومته الوحشية. هجر الحفيد هذه البيئة وهاجر إلى يثرب ببشرتها المتدهورة والضعيفة «نتيجة عنصر صراع داخلى. تمثل فى انقسام طائفتى بين الأوس والخزرج من ناحية. واليهود من ناحية أخرى» ونتيجة عنصر صراع خارجى أسهمت فيه مكة لـ «إشعال الحرب لضرب يثرب كمركز منافس» (ص ٩٤).

وحتمية الهجرة - عند القمى - لا تكمن فقط فى السبب الثانوى «لرفع الضغط (المكى - الأموى) عن الأعمام (الحزب الهاشمى)» (ص ٩٦) وإنما تكمن فى السبب الجوهرى الذى يتلخص فى يقين د. القمى بسير وقائع الواقع المكى - فى جاهليته وإسلامه - سيراً جبرياً فى الحدود التى حددها سيف بن ذى يزن - ملك اليمن - لعبد المطلب فى «اللقاء السرى» الذى تم بينهما قبل ميلاد الحفيد - الرسول. وقبل حدوث هذه الوقائع بعشرات الأعوام.

ففى هذا «اللقاء السرى» علم عبد المطلب من «العلم المخزون» فى «الكتاب المكنون» كل تفاصيل سيرة حفيده من موت الأب والأم. وكفالة الجد والعم. إلى البعثة. والاضطهاد. والهجرة إلى يثرب تحديداً (ص ٥١) ومن هذا «العلم المخزون» تولد اليقين الهاشمى بحتمية تحويل يثرب إلى رصيد استراتيجى للحزب الهاشمى وللعهد الذى سيهاجر - كما فى «الكتاب المكنون» إليها. فقام قادة الحزب بتمهيد الأرض اليربية سلفاً «ببرمجة هاشم فى تحالفه مع أهل الحرب والدم

والحلقة فى يثرب بزواجه من البيت الخزرجى . وما تبعه فيه عبد المطلب بزواج آخر يصادق على الحلف» لتكون يثرب هى «النواة الأخرى (أو البديلة) للدولة المقبلة خارج مكة»^(١) ولعلم الحفيد - كواحد من الحزب الهاشمى - بما دار فى «اللقاء السرى» وبخطط قادة الحزب وتحالفاتهم. فقد «اهتم أيضاً بالأمر» ولوعيه بتركيبة المجتمع اليثربى فقد استكمل الخطة الهاشمية بربط دعوته بـ «المشروع الإسرائيلى» ففى «دفعات متتالية من الآى (الآيات) القرآنى الكريم للتأثير فى يهود يثرب توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب. فجاءت آيات الكتاب الكريم تتحدث عن مكانة بنى إسرائيل فى التاريخ السياسى والدينى للمنطقة. وكيف فضلهم الله على العالمين. مع تأكيد أن محمداً إنما هو استمرار للنبوات المتوارثة فى البيت الإبراهيمى (...). ومن هنا جاءت الآيات (المكية) تترى تؤكد ليهود يثرب الذين يترقبون «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ» [المائدة: ٤٤] و«إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَى مِنَ التَّوْرَةِ» [الصف: ٦]^(٢).

المهم - عند القمنى - أن يثرب «أخذت فى الانهيار السريع» بفعل اليهود (كعنصر داخلى) الذين شتتوا الشمل الأوسى والخزرجى. وبفعل قريش التى أسهمت فى إشعال الحرب فى يثرب لضربها كمركز منافس «فوقفت قريش إلى جوار الأوس يوم معبس ومفرس ووقف الحزب الهاشمى إلى جوار حلفائه الخزرج. وهذا الانهيار السريع دفع بعقلاء يثرب «إلى محاولة الأسراع فى رآب الصدع. بتوحيد المدينة فى كتلة سياسية متوحدة تحت حكم ملك واحد يرضى عنه الجميع (...). وبدأ القوم انقاز ما يمكن إنقاذه بالاصطلاح على رجل منهم هو عبد الله ابن أبى سلول» (ص ٩٥).

(١) مجلة - القاهرة - العدد ١٢٣ - فبراير ١٩٩٣ م ص ٥١.

(٢) جريدة - «أخبار الأدب» - العدد ١٧٢ - بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦ م.

والأهم «أن الأحداث تتابعت فى مكة . واستمرت المنعة الهاشمية للنبي الذى اتبع خطى جده . كما اتبع خطواته إلى غار حراء من قبل» وإزاء التطورات الجديدة فى مكة سرعان ما تراجعت الخزرج عن توحيد أو توحيد يثرب تحت حكم عبد الله بن أبى بن سلول «فأرسلوا وفودهم إلى ابن اختهم محمد فى مكة . وقاموا بمحاولة إقناع الأوس بالأمر (توحيد المدينة تحت حكم محمد بدل ابن أبى سلول) لماله من وجهة من عدة نواحى . الأول: أنه نبي مؤيد من الله وفى ذلك كفالة النصر . والثانية: أنه طرف محايد . فلا هو أوسى ولا هو خزرجى . أما الناحية الثالثة: والأهم سياسياً واقتصادياً . فهي أنه بخروجه من مكة إليهم يمكنهم بقيادته شن الحرب على أهل مكة بل قطع خطوطها التجارية مع الشام التى تمر على المدينة . وفى ذلك لا لوم ولا تريب . فهم إنما يتبعون أمر السماء . ثم إن قائدهم إنما فرد مكى . ومن أهل مكة أنفسهم» (ص ٩٥) وعلى الطرف الآخر كان ابن اختهم محمد «يلقى وفود الأخوال اليشارية عند العقبة . إلى أن هيثوا مدينتهم لاستقباله (. . .) وباشتداد ضغط الأحلاف على الهاشميين . كان الحل المحمدى أو الهاشمى المأخوذ من (العلم المخزون فى الكتاب اليمنى المكنون) أن يغادر محمد (مكة) إلى الأخوال (فى يثرب) ليرفع الضغط عن الأعمام» (ص ٩٦) و«بهجرته خفت أثقال الاضطهاد عن كاهل الهاشميين مما سمح لهم بالتظاهر بالحياد» (ص ٩٩) بعد أن قاموا بدورهم المحدد فى الخطة الهاشمية بحماية الحفيد فى مرحلة الدعوة (الدين) . وتسليمه لأخواله اليشارية ليقوموا بدورهم فى مرحلة الدولة (الملك) . وهكذا قامت الدولة الإسلامية . بجهود البيت (الحزب) الهاشمى . وفضل لا ينكر لأهل الحرب والحلقة اليشارية وخولتهم» (ص ١٠٠) .

ويختتم دراسته بمشاعر الحزب الأموى التى «عبر عنها لسان يزيد ابن معاوية الأموى - منسوباً إليه عن قصيدة طويلة لابن الزبعرى» .

لعبت هاشم بالملك فلا ملك جاء ولا وحي نزل (ص ١٠٠)

ولأن د. القمى تظهر بماركسيته المادية من أوهام المثالية بكل تجلياتها الذاتية واللاهوتية. فلم يعد يرى فى التاريخ مسيرة غيبية لاهوتية تحركها إرادة الله ورآه كظاهرة بشرية تتحكم فيها وتحكمها موجبات «اللقاء السرى» الأسطورى بعلمه المخزون فى كتاب سيف ابن ذى يزن المكنون. ولأن ذلك كذلك فالدكتور القمى باعتماده لهذه الأسطورة قد كفانا التحفظ على قوله «البلاغى» عن جهده العلمى «لقراءة التراث» - فى كتاب الحزب الهاشمى - كما كان حقاً فى سياقه التاريخى والاجتماعى. وملاحظته خلال لحظة زمكانية بعينها (...). لفرز تميزها فى تاريخ مجتمعهما. وكشف قوانين حركته الخاصة» أو عن معانيته «للحدث التاريخى وفرزه وهو يتطور ويفعل وينفعل فى تفاصيله الدقيقة»^(١) وباعتماده لهذه الأسطورة كحقيقة تستحق منه تحريك مسيرة الواقع المكى فى لحظته الزمكانية - محل البحث - بتطورها وفعلها وانفعالها فى حدود إرادة (نبوءة) ابن ذى يزن بعد أن نفى إرادة الله. فقد أباح وأتاح لنا الدخول فى معالجته لوقائع الهجرة. لنبحث فيها عن حقيقة أو بلاغية «ملاحظته» و«معانيته» و«كشفه» لهذه الوقائع ونبدأ بمقدماته لحدث الهجرة.

أولاً: خيل د. القمى حدث الهجرة كحدث معلوم سلفاً لقيادات الحزب الهاشمى. وأنهم خططوا - قبل الهجرة إلى يثرب بأكثر من مائة سنة - لتمهيد الأرض البثرية لاستقبال حفيدهم الذى لم يولد بعد. وذلك بتكتيك الزواج من خزرجيات يثرب. فحسب «الخطوة» و«البرمجة» كانت الزوجة الخزرجية الأولى فى البيت الهاشمى هى سلمى بنت عمرو بنى النجار. وهى أم عبد المطلب الذى «شداً للأواصر ومدأ للوثاق» تزوج بنت جناب بن كليب الخزرجى (ص ٤٤). ولم يضيف د. القمى إلى الزيمتين اليتيمتين أية زيجات أخرى. ربما لأنه لم يجد.

والذى أضافه فى الطبقات المتعدد لدراسته «الحزب الهاشمى» عن خبر الزيجة الأولى يستثير عقولنا. ففى طبعة مجلة «مصرية» قال بأن المطلب (شقيق هاشم وعم عبد المطلب) «دعم قوى حزبه - الهاشمى - العسكرية برجال الحرب والدم والحلقة من بنى النجار والخزرج فى يثرب. فشد - المطلب - الوثائق بهم وتزوج سلمى بنت عمرو من بنى النجار ليكون ذلك لحزب عبد الدار (عبد شمس - نوفل) إعلاناً عن قيام التحالف بين الحزب الهاشمى وأهل الحرب البثرية»^(١) وبعد ثلاث سنوات أعاد نشر هذه الدراسة - بعد تعديلها - فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - وأصر - أيضاً - على صحة وصواب قوله بأن المطلب هو الذى تحالف مع خزرج يثرب بالزواج من سلمى بنت عمرو^(٢) وبعد أربع سنوات. علم د. القمنى أن سلمى بنت عمرو أم عبد المطلب وأن عبد المطلب - كما يعلم الأطفال - هو ابن هاشم. فسارع الدكتور فى طبعة دراسته ككتيب باستبدال المطلب بهاشم ليكون هو الذى «دعم قوى حزبه العسكرية برجال الحرب والدم والحلقة من بنى النجار، والخزرج فى يثرب. فشد الوثائق بهم بأن تزوج - هاشم - سلمى بنت عمرو من بنى النجار، ليكون ذلك لحزب عبد الدار وعبد شمس إعلان صريح عن قيام التحالف بين الحزب الهاشمى وأهل الحرب البثرية» (ص ٤٣) والأكثر إثارة أن د. القمنى رجع فى توثيق قوله بزواج المطلب من سلمى الخزرجية (طبعة مجلة «مصرية» ١٩٨٦ «والكرمل» ١٩٨٩م) وقوله بزواج هاشم من سلمى (طبعة دار سينا ١٩٩٠م) إلى مرجع تاريخى واحد هو السيرة النبوية لابن هشام.

أمام هذا المستوى من الشذوذ التوثيقى رجعنا إلى السيرة النبوية لابن هشام وإلى

(١) مجلة «مصرية» - العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م ص ١١.

(٢) مجلة «الكرمل» - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٤.

شرحها «الروض الأنف» للسهيلي . لنراجع الشذوذ القمى . ووجدنا تحت العنوان الفرعى «زواج هاشم بن عبد مناف» ما يلى «وكان هاشم بن عبد مناف قَدِم المدينة (يثرب فتزوج سلمى بنت عمرو أحد بنى عدى بن النجار . . .) فولدت لهاشم عبد المطلب»^(١) وما قاله ابن هشام والسهيلي قال به الحلبي وابن كثير والطبرى . أن هاشما «كان فى تجارة له إلى الشام فسلك طريق يثرب إليها . فلما قدم يثرب نزل على عمرو بن زيد من بنى النجار . وكان عمرو سيد قومه فأعجبه ابنته سلمى فخطبها إلى أبيها فزوجه منها»^(٢) .

وما وجدناه - فى هذه المراجع . الأصول - من إجماع على أن الذى تزوج سلمى الخزرجية هو هاشم وليس المطلب الذى لا وجود له - إطلاقاً - فى الخبر التراثى . يبيح لنا أن نقول - بثقة - بجهل الدكتور . وأنه لم «يكشف قوانين حركة الحدث الخاصة فى لحظتها الزمكانية» - كما قال - وإنما تدخل - بقصد - فى الحدث ليخرج الزيجات الهاشمية من خزرجيات من لحظتها الطبيعية والعادية ليدخلها فى لحظة تخالفية وسياسية لتخدم الصراع (الخرافى) الهاشمى - الأموى - كما فعل - وهذا ما فعله فى كل فعل هاشمى بدءاً من رضاعة الحفيد من حليلة السعدية الذى رآه «تخطيط مبرمج»^(٣) ومروراً بزواج عبد المطلب من بنى زهرة^(٤) ومن خزرج يثرب وانتهاءً بهجرة الحفيد من مكة إلى المدينة . وهنا لابد من سؤال

(١) ابن هشام - «السيرة النبوية» ج ١ ص ١٣٧ - والسهيلي - «الروض الأنف» ج ١ ص ١٦٠ .

(٢) ابن كثير - ج ٢ ص ٢٥٧ - والحلبى ج ١ ص ١٠ - والطبرى ج ١ ص ٥٠١ .

(٣) مجلة «مصرية» مرجع سابق ص ٢٦ .

(٤) وقع د . القمى فى عادة التضاد والتناقض - أيضاً - فيقول فى صفحة ٤٤ «كان واضحاً لعبد المطلب من البداية فهمه الثاقب لأبعاد الأوضاع فى مكة . فحرص على استدامة حلف المطيبين بالزواج من بنى زهرة «فهو هنا يرى هذه الزيجة كوسيلة هاشمية لاستدامة الحلف . لكنه فى صفحة ٥٢ من نفس الكتاب يتفنى فهم عبد المطلب الثاقب وهدف استدامة الحلف . باستخدامه لخبر هذه الزيجة لتوثيق علم عبد المطلب اليقيني بنبوة حبيبه وسعيه لتحقيق هذا العزم بالزواج من بنى زهرة كما أشار عليه الخبر اليهودى «لأن فيهم الملك والنبوة» .

- يضطرننا إليه تفكير د. القمنى التأمري - إذا كانت كل الزيجات دوافعها سياسية ولهذه التحالف. فهل سيسيس رواج أم حكيم بنت عبد المطلب من كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس - شقيق أمية - وزواج ابنتي الرسول (رقية وأم كلثوم) من ابني أم جميل شقيقه أبو سفيان. ليقول بوجود تحالف بين الحزب الهاشمي والحزب الأموي. أم أن الدكتور يتقنى ما يخدم هدفه غير العلمى؟ وبهذا السؤال نتقل إلى مقدمته الثانية لحدث الهجرة.

ثانياً: بجانب تكتيك الحزب الهاشمي بالزواج من الخزرجيات. كان الحفيد الهاشمي - فى رأى د. القمنى - يساهم بطريقته فى خطة حزبه لتمهيد الأرض الثرىبة لاستقباله. فركز الحفيد - محمد - فى تكتيكه على محاولة كسب يهود يثرب أو على الأقل تحييدهم. فأرجع نسبه الهاشمي والنسب العربى إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» وذلك لربط دعوته بـ «المشروع الإسرائيلى» ثم أرسل دفعات متتالية من آيات القرآن المكى «للتأثير فى يهود يثرب توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب» وكانت «الآيات الكرىمة تكرم أنبياء بنى إسرائيل. وتفضل النسل الإسرائيلى على العالمين» وكان «يخاطبهم بالموحى إليه: ﴿إِنِّى رَسُوْلُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ السُّرُوْرَةِ﴾ [الصف: ٦]» وبسبب هذا التوجه «كان اليهود فى تمام الرضا» (ص ٩٥ - ٩٦) هذا ما ألح د. القمنى - فى أكثر من دراسة - على تأكيده كمقدمة «حقيقية وليست وهمية لحدث الهجرة.

ومن جانبنا نقول بأن تهويد القمنى للإسلام يحتاج إلى تخصيص دراسة منفصلة. ندعو الله أن يمنحنا الوقت والجهد لإنجازها. وسنكتفى - الآن - بملاحظتين الأولى: عن إرجاع النسب الهاشمي والعربى إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» فالدكتور - نكرر - كعادته لم يتفق مع نفسه على زمن واحد أو دافع واحد أو شخص واحد يرجع إليه هذا القرار الانقلابى - قرار توحيد النسب -

ففى دراسته «الحزب الهاشمى» الصادرة عام ١٩٩٠م قال بيقينية أن قرار إرجاع النسب الهاشمى والعربى إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» اتخذها عبد المطلب - قبل ميلاد حفيده بسنوات - لأن تفرق أنساب القبائل كان «العامل الجوهرى فى تفككهم السياسى» فقام عبد المطلب - لتوحيد القبائل فى دولة - بتوحيد نسبه ونسب «العرب جميعاً وقرىش خصوصاً» فى الجد الإسرائيلى - إبراهيم - وبعد ست سنوات من تاريخ اكتشافه الخطير والذى لم يوثقه بمرجع تاريخى. عاد القمنى فى دراسته «الإسلام والقضية الإسرائيلية» ليقول بنفس اليقينية أن قرار إرجاع النسب الهاشمى والعربى إلى الجد الإسرائيلى لم يتخذه الجد عبد المطلب وإنما اتخذه الحفيد محمد قسيل الهجرة بدافع ربط الإسلام به «المشروع الإسرائيلى» و«للتأثير فى اليهود لقبوله فى يثرب»^(١).

ورغم علم د. القمنى بخطورة قرار كهذا. خصوصاً فى بيئة ليس فيها واحد «إلا ويسمى آباءه أباً فأباً. حاطوا بذلك أحسابهم. وحفظوا به أنسابهم. فلا يدخل رجل فى غير قومه. ولا يتنسب إلى غير نسبه» (ص ١١) وأن هذا القرار الانقلابى إن لم يكن حقيقياً فسيكون لصاحبه بمثابة انتحار سياسى. رغم كل هذا لم يوثق الدكتور كلامه حتى ولو برواية شاذة. وأراد أن يتبنى القارئ نتائجه الخطيرة التى بناها على أقواله البلاغية. وأن يقول معه بأن الحفيد الهاشمى - فى مكة - كان يخاطب يهود يثرب بالموحى إليه «إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ» [الصف: ٦] (ص ٩٦).

والدكتور التنويرى بهذا القول يصل إلى قمة الشذوذ. فهو لم يكتف باختلاق حدث التكتيك المحمدى. ولم يكتف بجعله بالملكى والمدنى من القرآن. لكنه ويجرأ غير معهودة فى باحث مسلم يقتطع جزءاً من الآية السادسة من سورة

(١) أحبار الأدب - مرجع سابق

الصف ليقول بأنها الرسالة المحمدية إلى يهود يثرب ليقبلوه في مدينتهم. والحقيقة القرآنية تناقض - تماماً - عبث القمنى. فنص الآية يقول (وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد). والمثير إلى حد الفزع أن الدكتور كرر - وبإصرار - نقل هذا الدليل في دراساته «الحزب الهاشمي» التي نحن بصدد مراجعتها. و«الإسلام والقضية الإسرائيلية» المنشورة في جريدة «أخبار الأدب» العدد ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م و«الدولة في عصر الرسول» المنشورة في مجلة «القاهرة» العدد ١٢٣ - نوفمبر ١٩٩٣م والتي أعاد نشرها كمقدمة تأسيسية في كتابه «حروب دولة الرسول» الصادر عن مكتبة مدبولي الصغير سنة ١٩٩٦م. وبهذا القدر نكتفي وننتقل إلى مقدمته الثالثة لحدث الهجرة.

ثالثاً: حاول د. القمنى توفير العلاقة بين مكة ويثرب. ليخيل للقارئ. أن مكة وتحديداً قريش «لم تكن بريئة كل البراءة مما يحدث في يثرب» فقد أسهمت «في إشعال الحرب (الطائفية) لضرب يثرب كمركز منافس» وأن قريشاً «أسفرت عن توجهها بالتحالف مع الأوس ضد الخزرج يومى معبس ومضرس. وهو - في رأى الدكتور - مما يلقي الضوء على المستقبل القريب عندما يتحالف أهل يثرب وعلى رأسهم الخزرج مع النبي ضد قريش» (ص ١٨ و ١٩) ودلالة المحاولة القمنية. تحصر القبول الثرى لمحمد في الثار من المكين.

وهذا الرأى يخالف ما قالت به المراجع التاريخية التي رجعنا إليها. والتي اتفقت على أن صلات قريش بمدينة يثرب - قبل الهجرة - كانت طيبة. فبجانب علاقة هاشم بن عبد مناف ببني النجار اليثارية كانت علاقة ابنه عبد المطلب التي جمعت بأخواله من الخزرج وأخويه عمرو. ومعد ابناً أحيحة بن الجلاح الأوسي الذي تزوج سلمى الخزرجية بعد هاشم^(١) وكانت لغيرهما من زعماء مكة صداقات

(١) السهيلي - «الروض الأنف» ج ١ ص ١٣٠.

مع زعماء يثرب. فقد كان أمية بن خلف صديقاً لسعد بن معاذ. وكان العاص بن وائل وعتبة بن ربيعة بن عبد شمس وغيرهم على صلات طيبة ووثيقة بأهل يثرب^(١) ويقول د. على حسنى الخربوطلى ود. أحمد إبراهيم الشريف وابن الأثير. أن قريشاً كقبيلة تجارية توجه اهتمامها إلى نشاطها الاقتصادى. فقد حرصت على «ألا تزج بنفسها فى ذلك الصراع القبلى الدائر فى يثرب. ولذا امتنعت قريش عن مساعدة الأوس» ضد الخزرج يوم معبس ومضرس^(٢).

ولأن ما نقلناه عن مراجعنا يناقض ما قال به د. القمنى. ولأن التاريخ لا يكتب إلا بالاستناد إلى وثائق. وأن «إسناد الوقائع والأفكار التى يسردها الباحث إلى نص (مرجع). تدعو القارئ إلى الثقة فى أن الباحث لا يكتب من خياله»^(٣). ولأن د. القمنى لم يوثق أقواله عن الصراع المكي - يثربى. فالسؤال الذى يطرح نفسه. هو السؤال الذى كان يوجهه فوستيل دى كولانج (العالم الفرنسى) إلى طلابه المقبلين على البحث فى التاريخ «هل تملك نصاً؟». والظاهر أن د. القمنى لا يملك أية نصوص. وإنما يملك - وباعتدال - الخيال الواسع الذى أخرجه عن وعلى أصول البحث فى التاريخ. وأدخله - وبجدارة - فى مجال التأليف الدرامى الذى لا يشترط فى المؤلف دقة وتدقيق الباحث العلمى. وإنما يشترط توفر الخيال والأسلوب. وهذا ملاحظناه فى مقدماته الثلاث لحدث الهجرة. وهذا - أيضاً - ما سنلاحظه فى تناوله للموقف يثربى.

فالدكتور يقول أن انهيار يثرب السريع «أمام القوة المكية الطالعة» دفع بعقلاء

(١) د. أحمد إبراهيم «مكة والمدينة» - مرجع سابق ص ١٦٥.

(٢) راجع د. على حسنى الخربوطلى «الرسول فى المدينة» المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ص ١٦ - ود. الشريف - «مكة والمدينة» ص ١٦٥ - وابن الأثير «الكامل فى التاريخ» - دار الكتاب العربى بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٣م ج ١ ص ٤١٥.

(٣) د. عاصم الدسوقي - «البحث فى التاريخ» ص ٦٨.

يثرب «إلى محاولة الإسراع فى رأب الصدع. بتوحيد المدينة فى كتلة سياسية متوحدة تحت حكم ملك واحد يرضى عنه الجميع (...). وبدأ القوم إنفاذاً ما يمكن إنفاذه بالاصطلاح على رجل منهم. هو عبد الله بن أبى سلول» (ص ٩٥) لكن «إزاء التطورات الجديدة فى مكة» تراجع الخزرج عن توحيد يثرب تحت حكم ابن أبى سلول «وأرسلوا وفودهم إلى ابن أختهم محمد فى مكة. وقاموا بمحاولة إقناع الأوس بالأمر (استبدال ابن أبى سلول اليثربى بمحمد المكي) لما له من وجهة من عدة نواحي. الأولى: أنه نبي (...). والثانية: أنه طرف محايد فلا هو أوسى ولا هو خزرجى. أما الناحية الثالثة: والأهم سياسياً واقتصادياً. فهي أنه بخروجه من مكة إليهم يمكنهم بقيادته شن الحرب على أهل مكة بل وقطع خطوطها التجارية مع الشام التى تمر على المدينة (ص ٩٥) وكان ابن الأخت محمد «يلقى أهل الحرب اليثارية عند العقبة. إلى أن (هينوا) مدينتهم لاستقباله» ليرفع الضغط عن الأعمام» (ص ٩٦) وبهذه المغادرة أو الهجرة تكتمل نبوءة سيف بن ذى يزن الأسطورية بانتقال الخطة الهاشمية من الدعوة (الدين) إلى الدولة (الملك). وإزاء هذا الخيال الجامع. وغير الموثق. لا نملك سوى التوسل بالعقل ونحن نحاول خوض مغامرة التفكير فى رواية د. القمنى الدرامية للموقف اليثربى. وحتى نمكن القارئ من اكتشاف ما فى هذه الرواية من خيال متفلت من المعلوم التاريخى عن حدث الهجرة. نرصد أولاً غموض الرواية القمنية.

فالدكتور لم يوضح حقيقة قصده بـ «التطورات الجديدة فى مكة». ولم يشر إلى إمكانية قبول تراجع الخزرج - فى المنطق العشائرى - عن توحيد يثرب تحت حكم ملك خزرجى (أى من الخزرج أنفسهم) هو عبد الله بن أبى سلول. فالمنطق العشائرى يقبل صدور هذا التراجع من الأوس ولكنه لا يقبل صدوره من الخزرج عشيرة الملك الجديد. والمحير فى أمر الدكتور أنه برر استدعاء الخزرج لمحمد المكي

كبديل للملك الخزرجى بأنه «محايد». فلا هو أوسى ولا هو خزرجى، وهو تبرير يوحى بوجود تراجع أوسى دفع الخزرج - للإبقاء على توحيد المدينة فى كيان سياسى - إلى استدعاء حاكم محايد.

ونثنى بما فهمناه من الرواية القمنية. أن إرسال وفد الأخوال (الخزرج) إلى ابن أختهم (محمد) كان بعد (وليس قبل) توحيد المدينة واختيار ابن أبى سلول ملكاً. وأن وفد الأخوال هم الستة رجال من الخزرج الذين قابلهم ابن الأخت عند العقبة. لأن كل كتب التاريخ والسيرة أجمعت على أن اللقاءات التالية (العقبة الأولى - العقبة الثانية) كانت مشتركة أى كان فيها من الأوس ومن الخزرج. وأ الوفد الوحيد النقى فى خزرجيته هم الستة الذين قابلهم الحفيد الهاشمى - ابن الأخت - عند العقبة.

ولنقبض بعقولنا على الدلالة الخطيرة الكامنة فى الرواية القمنية نشبت هذه الحقائق التاريخية التى تجاهلها د. القمنى.

* فى السنة العاشرة من البعثة تم لقاء محمد بالوفد الشريى (الخزرج) عند العقبة.

* فى السنة الحادية عشرة كانت بيعة العقبة الأولى.

* فى السنة الثانية عشرة كانت بيعة العقبة الثانية.

* فى السنة الثالثة عشرة تم توحيد المدينة واختيار ابن أبى سلول ملكاً لها. ويُعيد هذا التوحيد والاختيار. وفى ربيع الأول من نفس السنة هاجر محمد إلى يثرب.

هذه التواريخ بجانب أنها - بالفعل - تحدد تطور الواقع إلى حدث الهجرة. فهى تضع عقولنا على افتراضين مثيرين.

الافتراض الأول: أن الدكتور يفتقد أدنى مستويات الفهم للوقائع محل البحث. ولعدم فهمه قال بأن لقاء محمد بالسته رجال من الخزرج عند العقبة (والذى تم - كما سلف - فى العام العاشر من البعثة) كان بعد (وليس قبل) توحيد يثرب تحت حكم ابن أبى سلول (الذى تم فى العام الثالث عشر من البعثة) وبجانب افتقاده لفهم الوقائع. يفتقد القدرة على التمييز بين الـ «بعد» والـ «قبل». لذلك يفهم أن العاشر (لديه) يأتى فى الترتيب العددي «بعد» الثالث عشر.

الافتراض الثانى: أن الدكتور يعلم جيداً تفاصيل الوقائع. ويعلم - أكثر - أنها ستذهب ببحثه إلى نتائج تتنافر مع أيديولوجيته. فاستقر على حتمية خلط هذه الوقائع المعلومة بالضرورة عن حدث الهجرة ليقول - بعد خلطها - بما يريد هو فاتى أولاً بتوحيد يثرب تحت حكم عبد الله بن أبى سلول (سنة ١٣) كمحاولة يثرية لإفشال خطة مكة لضربها كمركز تجارى منافس. ثم أتى ثانياً بتراجع الخزرج وإرسالهم وفدهم إلى ابن ابن اختهم - محمد - فى مكة (سنة ١٠) ثم اختلق «محاولة إقناع الأوس باستدعاء محمد لأنه» بخروجه من مكة إليهم يمكنهم بقيادته شن الحرب على أهل مكة بل وقطع خطوطها التجارية».

نحن لا نميل إلى الأخذ بالافتراض الأول لضعفه الشديد. ولأن كل ما رصدناه من تزوير وتحوير للنصوص التراثية وتحريف للنص القرآنى يذهب بعقولنا إلى انطباق الافتراض الثانى على فعل القمنى الذى يفرغ الهجرة من عمقها الإيماني لتحويلها إلى مجرد «مغادرة» إلى «الأخوال لرفع الضغط عن الأعمام» ومن هجرة لحماية الرسول والرسالة من الإرهاب المكى. إلى مجرد استدعاء ابن الأخت (محمد - المكى) ليقود الأخوال (الخزرج - اليثارية) ضد مكة.

ونزيد أن د. القمنى لتخيل الهجرة إلى يثرب كحدث معلوم - بتفاصيله - سلفاً قبل حدوثه بمائة سنة. وكجزء فى خطة الحزب الهاشمى. فقد تجاهل عرض

الرسول نفسه ودينه على عشرات القبائل العربية بما فيهم الأوس^(١) ولتخيل حدث الهجرة كجزء في خطة الإشارية - وعلى رأسهم الخزرج - لردع مكة المدينة المنافسة. وكتجلى من تجليات التحالف الهاشمي - الخزرجي. فقد تجاهل تماماً - خبر لقاء محمد برجال الخزرج الستة. ويقول ابن كثير كان الرسول يعرض «نفسه على قبائل العرب كما كان يصنع في كل موسم. فبينما هو عند العقبة لقي رهطاً من الخزرج أراد الله بهم خيراً (...) قال لهم: من أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أمن موالى يهود؟ قالوا: نعم. قال: أفلا تجلسون أكلمكم؟ قالوا: بلى فجلسوا معه فدعاهم إلى الله. وعرض عليهم الإسلام. وتلا عليهم القرآن» وبعد أن قبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام «قالوا له: إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم. وعسى أن يجمعهم الله بك. فسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك. ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين»^(٢).

تجاهل د. القمني هذا الخبر المتواتر في كل كتب التاريخ الإسلامي والسيرة. لأن الخبر يؤكد أن هذا اللقاء كان عابراً. وأن هؤلاء النفر من الخزرج لم يكونوا «رسل الأخوال إلى ابن أختهم» (يعلم د. القمني أن أخوال النبی من بنی وهرة فی مكة وليسوا من خزرج يثرب. وأن أخوال والده عبد الله من بنی مخزوم) بل كانوا - بعد هذا اللقاء - رسل محمد إلى يثرب بأوسها وخزرجها ويؤكد - أيضاً - أن العلاقة بين الخزرج والأوس - في عام اللقاء - كانت «عداوة وشر». أي أن يثرب لم تكن قد توحدت في كيان سياسي تحت حكم ملك واحد هو ابن أبي سلول كما قال الدكتور. لأن توحيد المدينة واختيار حاكمها الخزرجي كان قبيل الهجرة.

(١) راجع ابن كثير - مرجع سابق - ج ٣ ص ١٨٤.

(٢) الطبري ج ١ ص ٥٥٧.

أى بعد ما يقرب من ثلاث سنوات من هذا اللقاء. وهذا يعنى الكثير. وأهم ما يعنيه - فى رأينا - .

أن الصراع الوهمى بين مكة ويشرب لم يكن الدافع لتوحيد المدينة. وإنما الدافع الوحيد كان هو الإسلام الذى جفف ينابيع الخلاف الأوسى - الخزرجى. وجمعهم على رؤية واحدة للحياة. ويعنى أيضاً. أن التعامل البشرى مع الرسول طوال السنوات الثلاث الفاصلة بين اللقاء الأول والهجرة لم يكن تعاملًا سياسيًا أو على أساس صلاحيته كحاكم. أو لإمكانية استقدامه ليقودهم ضد مكة. وإنما تعاملوا معه كنبى فقط. لذلك عندما فكروا فى اختيار حاكم لمدينتهم. لم يفكروا فى استقدامه من مكة. بل اختاروا واحداً منهم. وفى هذه الأثناء اضطر الرسول - بعد القرار المكى بتصفيته جسدياً - إلى الهجرة إلى يشرب - وبهجرة الرسول إلى مجتمع مسلم - أو أغليته مسلمة - كان لابد وبشكل طيعى أن ينتهى دور ابن أبى سلول كحاكم وبدون تراجع من الخزرج كما كذب الدكتور.

تجاهل د. القمنى كل هذا حتى لا يتهى إلى ما انتهينا إليه. ولأنه يريد من سياقاته غير البريئة سحب عقل القارئ إلى البيت الشعرى الذى انتقاء ليكون القول الأخير فى دراسته:

لعبت هاشم بالملك فلا.. ملك جاء ولا وحي نزل (ص ١٠٠). ولقصده غير البرىء اكتفى بالقول بوجود هذا البيت فى قصيدة طويلة لعبد الله بن الزبعرى. وأشار إلى مرجعه - (ابن كثير - البداية والنهاية) ولم يشر - إطلاقاً - إلى شك وتشكيك ابن كثير (نفسه) فى نسبة هذا البيت للشاعر القرشى ابن الزبعرى. وتأكيد نسبته «لبعض الروافض»^(١) وأغفل - تماماً - تسجيل ابن كثير فى كتابه «البداية والنهاية» ج ٤ ص ٥٨ وابن هشام فى «السيرة النبوية» ج ٣ ص ٤٦ وابن

(١) ابن كثير - ج ٨ ص ٢١٢.

سيد الناس فى كتابه «عيون الأثر» ج ١ ص ٤٤٣ لهذه القصيدة الطويلة بدون هذا البيت. والمدحش فى أمر د. القمنى. أنه (نفسه) نقل قصيدة ابن الزبيرى (نفسها) فى كتابه «حروب دولة الرسول» ج ١ ص ١٦٢ وأيضاً بدون ذكر لهذا البيت. أو تحديد موضعه فى هذه القصيدة التى قالها ابن الزبيرى فى أعقاب غزوة أحد رداً على قصيدة حسان بن ثابت التى نقلها د. القمنى بتحريف غير محترم.

وفى رأينا - الذى نمتلك كل أدلته - أن د. القمنى فى كتابه «حروب دولة الرسول» ذكر قصيدة ابن الزبيرى بدون البيت الشعرى كرد على قصيدة حسان فقط للإيحاء بـ «قلة أدب» شاعر الرسول وفى كتابه «الحزب الهاشمى» ذكر البيت بدون القصيدة فقط للإيحاء بأن أمر «الدين» و«النبوة» و«الدولة» مجرد لعبة أو «خطة» هاشمية نفذها حفيدهم محمد. والذى - لتنفيذها - شارك فى التآمر على خويلد الأسدى ليوافق - تحت تأثير الخمر - على زواجه من خديجة «الأرملة الثرية» ليتوفر له الأمان المالى.. وسرق قرآنه من أشعار أمية بن أبى الصلت ليؤكد نبوته بادعاء أنه - أو أنها - وحى الله إليه. وقبّل - تكتيكياً - سنة قريش فى «حرية الاعتقاد» إلى حين تأكده من نصرة حزبه الهاشمى فانقلب على نفسه. ونسخ موقفه التكتيكى بإعلان استراتيجيته التكفيرية.. وهاجر إلى يثرب ليس لحماية دعوته (الإسلام). أو لأنها المدينة العربية الوحيدة التى آمنت به وإنما ليرفع الضغط المكى الأموى عن حزبه الهاشمى (الأعمام). ولأنها المدينة المنافسة سياسياً واقتصادياً لمكة. وأيضاً - والأهم - تلبية لطلب الأخوال اليثارية ليتولى ابن أختهم المكى ملك مدينتهم وليقودهم ضد مدينته. وهى كلها وقائع اختلقها د. القمنى ليذهب بعقل القارئ إلى أن الأمر للمحمدى ليس نبوة ووحياً وديناً كما تظن الأغلبية المسلمة. وإنما كان الأمر للمحمدى حزباً وخطة وأيديولوجية أسسها الجد عبد المطلب. ونفذها الحفيد محمد. بلعبة النبوة والدين لهدف الدولة والملك كما تعتقد النخبة التنويرية العلمانية.

وتبقى كلمة:

على صفحات جريدة «أخبار الأدب» صاح د. سيد القمنى «أيها السادة. إما أن نفتح نافذة السؤال دون حرج أو تحريم أمام العقل. أو أن نتكفن ونتلحد أشرف لنا» و«أيها السادة. فقط افتحوا النوافذ أمام السؤال» ولأنه:

أولاً: أن السادة المتهمين بغلق نوافذ السؤال. واقع أغلبهم يباين دعوى الاتهام. ويقول بالدعوة إلى «أن نتفق على أن نختلف على أوسع مدى. كل منا يطرح وجهة نظره. والنقاط الخلافية لا تعنى أننا فى حرب صدامية أو عدوانية» فالمعركة - فى رأيهم - «فكرية تقع مسئوليتها على عاتق المفكرين والعلماء. وليست مسئولية أجهزة الدولة العقابية.

ثانياً: لم يوجد من منع د. القمنى - تحديداً - من ممارسة حق السؤال. وحق البحث. وحق الإجابة فى أكثر من كتاب. وفى مقالات عديدة بعضها يحوم حول المناطق الحساسة فى التاريخ والعقيدة. وبعضها الآخر يقتحم - بلا حذر - هذه المناطق تحت ضغط أيديولوجى وبلا ضوابط علمية كما فى كتابه «الحزب الهاشمى».

ثالثاً: ولأن تثار التنوير العلمانى وقفوا مع سؤال وإجابة د. القمنى وسوقهما على أنهما «فتح وكشف كبير» و«بداية لثورة ثقافية» وأن نقدهما «نقداً موضوعياً أمر مستحيل» وأغلقوا - بلا خجل - نوافذ الحوار العلمى أمام العقل. وهذا حقهم.

ولأن ذلك - حتى الآن - كذلك. فهل هذا الحق يمنحنا حق السؤال، هل كتاب «الحزب الهاشمى» والتسويق العلمانى لنتائجه.. بداية لنقل المعركة الفكرية من علمنة الإسلام ومسحته فى «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرزاق (١٩٢٥) إلى مواجهته كعقيدة بنى مصدرها الإلهى. وإرجاعها إلى مصادر بشرية

- جاهلية؟ وبهذا السؤال الملح - والذي يمتلك د. القمنى وتثار التنوير وحدهم
إجابته - ننهي هذه الأوراق التي خصصناها - فقط - لمراجعة كتاب «الحزب
الهاشمي» ككتاب محوري في مشروع د. القمنى الفكرى الذى يحتاج إلى
مراجعات أخرى.

الفهرس

الموضوعات	الصفحات
تقديم . بقلم الدكتور محمد عمارة	٣
المقدمة الاولى للطبعة الثانية	٩
المقدمة الثانية للطبعة الثانية	٢١
(١) مركسة الإسلام	٣٣
١ - محاولة للدخول.	٣٥
٢ - الدولة.	٤٧
٣ - الحزب الهاشمى (الرسول)	٦٣
٤ - القرآن.	٧٧
٥ - وتبقى كلمة	٨٨
(٢) مركسة التاريخ النبوى	٩١
١ - محاولة للدخول.	٩٣
محاولة للتواصل.	٩٥
٣ - الصراع الهاشمى - الاموى . . الحقيقة والأسطورة.	١٠٥
٤ - التفسير الماركسى للعهد المكى.	١١٧
٥ - التفسير الماركسى للهجرة النبوية.	١٤٩
٦ - وتبقى كلمة.	١٦٥
الفهرس	١٦٧